Herbert Marcuse

Eros e civiltà

Piccola Biblioteca Einaudi

"Eros e civiltà", uno dei libri più noti di Marcuse, sviluppa le premesse della filosofia sociale di Freud. Civiltà e felicità, secondo Freud, sono incompatibili per un motivo profondo: il progresso è fondato sulla repressione degli istinti, cioè vive della rinuncia alla felicità, della sottomissione di eros.

Partendo dalle premesse freudiane, e non ignaro dell'esperienza marxista, Marcuse si chiede se non sia lecito prospettare all'uomo la possibilità di una società non repressiva, nella quale all'insincero benessere del consumo faccia seguito la felicità dell'Eros ritrovato. La presente edizione è arricchita da una «prefazione politica» dell'autore stesso .

Herbert Marcuse è nato a Berlino nel 1898, e vive dal 1934 negli Stati Un dove è stato chiamato a insegnare all'Università di San Diego, in California. Collaboratore con Horkheimer, è uno degli autori di "Studien über Autoritat una Familie". Oltre a "Eros and Civilization", ha pubblicato "Reason and Revolution" (1954), "Soviet Marxism" (1958) e "One-Dimensional Man" (1956, tradotto nel «Nuovo Politecnico» Einaudi). Di Marcuse, Einaudi ha inoltre tradotto una raccolta di studi comparsi tra il 1933 e il 1965 e raccolti dall'autore in volume sotto il titolo "Cultura e società"; un saggio scritto in collaborazione con Robert P. Wolff e B. Moore junior, "Critica della tolleranza; Saggio sulla liberazione" (1969), "L'autorità e la famiglia" (1970), e "Marxismo e rivoluzione" (1975) .

INDICE .

PARTE PRIMA .

- Sotto il dominio del principio della realtà .

1. La tendenza nascosta della psicoanalisi .

Principio del piacere e principio della realtà. - Repressione genetica e repressione individuale. - Il «ritorno del represso» nella civiltà. - Civiltà e bisogno: razionalizzazione della rinuncia. - «Ricordo di cose passate» come veicolo di liberazione .

2. L'origine dell'individuo represso (ontogenesi) . L'apparato psichico quale unione dinamica degli opposti. - Fasi della teoria degli istinti di Freud. - Natura conservatrice comune degli istinti primari. - Possibile supremazia del principio di Nirvana. - Es, Io, Super-Io. - «Corpo-ralizzazione» della psiche. - Carattere reazionario del Super-Io. - Valutazione della concezione fondamentale di Freud. - Analisi dell'interpretazione della storia nella psicologia di Freud. - Distinzione tra repressione e «repressione addizionale». - Il lavoro alienato e il principio di prestazione. - Organizzazione della sessualità: i tabù sul piacere. - Organizzazione degli istinti distruttivi. - Dialettica fatale della civiltà .

3. Le origini della civiltà repressiva (filogenesi) . «Eredità arcaica» dell'Io individuale. - Psicologia individuale e psicologia di gruppo. - L'orda primitiva: ribellione e restaurazione del dominio. - Il duplice contenuto del senso di colpa. - Il ritorno del represso nella religione. - Il fallimento della rivoluzione. - Cambiamenti delle immagini del padre e delle immagini della madre . 4. La dialettica della civiltà .

Il bisogno di una difesa rafforzata contro la distruzione. - La richiesta di sublimazione da parte della civiltà (desessualizzazione). - Indebolimento dell'Eros (istinti di vita); liberazione della distruttività. - Progresso della produttività e progresso del dominio. - Controlli

INTRODUZIONE di Giovanni Jervis .

Questo libro, che raccoglie e sviluppa uno dei temi più interessanti del pensiero di Freud, ha avuto un significativo successo negli Stati Uniti. Scritto da un filosofo di origine tedesca come critica agli aspetti pragmatisti delle revisioni americane alla psicoanalisi, "Eros e civiltà" assume oggi un interesse particolare se riconfrontato con certe preoccupazioni culturali del Vecchio Mondo, anche perché ripropone in termini nuovi il problema del posto che spetta alla teoria freudiana nella ideologia della «società opulenta» .

Da qualche tempo si assiste a un ritorno di interesse per la psicoanalisi, e contemporaneamente al tentativo di cimentare il metodo freudiano con la condizione dell'uomo nella società di massa; anche da noi sembra che gli interessi psicoanalitici comincino a

configurarsi come interessi psicosociali, sulla scia di analoghe inquietudini che negli Stati Uniti hanno una tradizione illustre e pluridecennale . In Italia però l'interesse per le estensioni psicoanalitiche della sociologia e, più genericamente, per le implicazioni sociologiche della psicoanalisi tende ad assumere toni contrastanti e una vivacità particolare. Ciò avviene in parte per il più sensibile peso di influenze marxiste, ma in parte anche per il contrasto, presente in Italia più che un tempo negli Stati Uniti, fra una ricerca psicoanalitica tutta orientata verso la pratica terapeutica e un atteggiamento teorizzante (in genere poco familiare agli americani) volto a esplorare di preferenza gli aspetti filosofici del pensiero di Freud .

Questo contrasto risulta più evidente quando si noti in qual modo la dottrina psicoanalitica si sia modificata negli ultimi trent'anni in funzione delle sue applicazioni pratiche. E' curioso osservare come esista a questo proposito una involontaria congiura: sia gli avversari più ciechi della psicoanalisi, sia a volte gli psicoanalisti stessi sembrano negare che gli eredi e i legittimi continuatori di Freud abbiano col tempo mutato alcuni accenti e spostato gradatamente i propri interessi. Dal confronto fra certi scritti dei freudiani di trent'anni fa e quelli degli autori di oggi risulta invece una netta differenza di stile e di contenuti che testimonia - conviene dirlo - a favore della cautela e della serietà degli psicoanalisti moderni. Fra l'altro, le polemiche più aspre dei primi decenni di vita della psicoanalisi sono state oggi riassorbite in una più elastica ortodossia alla quale i dissensi di ieri hanno lasciato non poche donazioni ideologiche .

Malgrado ciò, sembra esistere una strana resistenza da parte degli psicoanalisti a sottoporre il freudismo a una critica storica, e persine a formularne una storia qualsiasi. Al contrario, esiste una tendenza a inseguire gli elementi perenni della psicoanalisi accentuandone

esclusivamente gli aspetti tecnici, in quanto aspetti universali: quasi che la dottrina psicoanalitica costituisse soltanto un punto di arrivo, e oltre a condurre in alcune opere di Freud a una metapsicologia della Storia, inibisse ogni possibile storia della psicologia . La psicoanalisi in realtà è mutata, ed è mutata proprio perché è divenuta più aderente a una sua funzione individuale e sociale . Se per un lato le scoperte di Freud sono entrate a far parte integrante della cultura letteraria occidentale, per un altro lato il movimento psicoanalitico ha continuato le proprie ricerche all'interno di preoccupazioni prevalentemente terapeutiche. Il fatto del tutto legittimo e inevitabile che gli eredi e continuatori di Freud siano stati e siano tuttora dei psicoterapisti, e non dei filosofi, ha lasciato con il passare del tempo una impronta sulla interpretazione corrente dei testi freudiani Ciò che è interessante notare, però, è la persistenza di notevoli difficoltà nei tentativi di separare gli aspetti filosofici e speculativi dagli aspetti più strettamente tecnici e psicoterapici della dottrina. La linea di separazione fra la psicoanalisi come teoria dell'uomo e la psicoanalisi come tecnica terapeutica non fu mai tracciata con chiarezza. Lo stesso Freud, benché distinguesse a volte in modo esplicito le ipotesi incerte dai dati più sicuri dell'esperienza clinica e introspettiva, sembrò per altri lati voler legare deliberatamente fra loro le varie teorie della propria costruzione fino a creare un disegno, una dottrina, una serie di ipotesi circolarmente interdipendenti. Se la psicoanalisi non fu, a rigor di termini, un sistema, fu però certamente una dottrina coerente fin nelle sue conseguenze più estreme. D'altro lato le stesse interpretazioni cliniche di Freud non si riferirono a una realtà indiscussa e oggettivamente delimitabile, ma dovettero appoggiarsi, per la natura stessa del loro campo di indagine, a una serie di ipotesi teoriche . Anche oggi la psicoanalisi usa un metodo di indagine suo proprio. Le teorie psicoanalitiche dell'inconscio non si fondano sulla tassonomia di comportamenti direttamente osservabili, come nella psichiatria classica, né su verifiche e misure obiettive, come in tutte le discipline scientifiche, ma traggono la propria forza esclusivamente dall'assenso

del singolo individuo nel momento in cui egli riconosce come veri su se stesso i modelli interpretativi che la teoria freudiana suggerisce per i suoi sogni e per le sue azioni. Questa particolarità del metodo psicoanalitico, che è stata messa molto bene in luce da un allievo di Wittgenstein, recide alla base ogni possibilità di distinguere in sede teoretica fra una psicoanalisi basata «sui fatti» e una psicoanalisi dotata di premesse filosofiche particolari. Del resto nessuno studioso attento ai problemi metodologici se la sentirebbe di sostenere che le premesse della psicoanalisi nacquero nel vuoto e vivono oggi nel vuoto come neutrali, innocenti e astoriche ipotesi di lavoro. Al contrario, è divenuto sempre più difficile ignorare i rapporti che legarono le nascenti teorie di Freud con le idee e le ideologie del suo tempo, con la concezione dell'inconscio dei romantici tedeschi, con i razionalismi ottocenteschi, con tutto quel particolare ambiente storico-culturale mitteleuropeo di cui Freud fu sensibilissimo interprete. Tutto ciò contribuisce a rendere difficile ogni tentativo di giustificare la riduzione della psicoanalisi a una tecnologia universale dello spirito .

La psicoanalisi si lega dunque a una particolare concezione dell'uomo. In un certo senso non vi è nulla di paradossale nell'affermare che essa trae la sua forza proprio dal suo carattere sintetico, dal suo porsi al tempo stesso come scienza biologica e come scienza dell'uomo sociale, come modello funzionale delle attività nervose superiori e, insieme, come dottrina completa dell'uomo e della sua civiltà . Con ciò la psicoanalisi propone il suo metodo come una alternativa, di fronte alla contraddizione fondamentale in cui si dibatte tutta la psichiatria. Questa contraddizione consiste nel dover dividere la ricerca fra gli stessi due campi che la dottrina di Freud cerca di unificare. La psichiatria si occupa infatti di alterazioni del comportamento umano che se da un lato possono sicuramente derivare dalla ripetizione più o meno stereotipata di malattie somatiche, cioè di alterazioni organiche del sistema nervoso, da un altro lato si situano altrettanto sicuramente come eventi storici nella continuità

dell'esistenza dell'individuo e del suo ambiente, traendo da questo ambiente gli stimoli, i dati, i condizionamenti, le contraddizioni e i motivi stessi del loro manifestarsi .

La dottrina freudiana in un certo senso semplifica questo problema, tralasciando di occuparsi delle somatosi, cioè delle malattie mentali derivanti sicuramente da alterazioni organiche del sistema nervoso. Eppure per un altro aspetto lo complica, perché considera i disturbi mentali e anche la vita psichica normale come il risultato di meccanismi psicodinamici personali e interpersonali aventi una base istintuale biologica comune e una certa astorica fissità .

In questo senso la psicoanalisi, pur non indagando sull'uomo organico-biologico, rifiuta di occuparsi dell'uomo storico: in altre parole, pur non essendo una scienza medica nel senso clinico-sperimentale, non è la scienza del condizionamento sociale. Essa si rifiuta sia al terreno delle cause fisiopatologiche, sia al terreno delle cause storiche del comportamento umano. La psicoanalisi studia un uomo perenne, psicologico-edipico, e il metastorico gioco di forze del suo apparato psichico in tutte le sue conseguenze individuali e sociali. In questo modo essa opera una complicata sintesi di ciò che è psicologico e di ciò che è biologico, degli eventi esterni e delle pulsioni interne, ma al prezzo di ribaltare tutti i problemi in un universo di modelli operativi difficilmente verificabili e continuamente soggetti alle tentazioni dell'idealismo .

Di qui una serie di difficoltà, che costituiscono la storia stessa del movimento psicoanalitico e dei suoi deviazionismi. Di qui, soprattutto, alcune difficoltà per gli psicoanalisti che hanno tentato di avvicinare maggiormente la psicoanalisi alla psichiatria .

Negli Stati Uniti la demitologizzazione del freudismo ha una lunga e interessante storia. Psicoanalisti e psicologi di grande valore, come

Kubie e Rapaport, hanno tentato per anni di svecchiare la psicoanalisi cimentandola col metodo scientifico e con le verifiche statistico-sperimentali. Questi sforzi hanno certamente operato alcune distruzioni all'interno della teoria freudiana, situandosi del resto nella crisi ormai annosa della psicoanalisi teoretica, ma allo stesso tempo hanno cominciato a chiarire le linee e i limiti entro i quali le intuizioni più geniali di Freud hanno portato un reale contributo all'avanzamento della psichiatria .

La psicoanalisi si è riavvicinata alla scienza, e questo è certamente un bene se si pensa che le teorie freudiane nacquero soprattutto da una preoccupazione terapeutica. Su questa strada, alcune ipotesi freudiane hanno però finito col cadere, e probabilmente in modo definitivo. Sembra si debba ormai ammettere, ad esempio, che l'istinto freudiano di morte, così discusso fin dall'epoca della sua formulazione, non ha alcun fondamento scientifico. Da un punto di vista clinico, infatti, il problema del masochismo e della coazione a ripetere è stato risolto seguendo altre vie, mentre è divenuto altrettanto evidente che anche sul piano della biologia generale l'attiva «corsa verso la morte» degli organismi ha se mai un significato metafisico, ma è priva di senso come spiegazione o previsione di fatti. Un analogo discorso riguarda un altro e più importante teorema freudiano: quello secondo cui esiste una ereditarietà collettiva latente dei ricordi ancestrali. Questa convinzione derivò direttamente a Freud dalle teorie di Le Bon sull'anima collettiva delle masse, e dalle teorie del lamarckismo sulla ereditarietà dei caratteri acquisiti. Se però, fino a pochi anni or sono, il credere nella effettiva persistenza di ricordi ereditari poteva ancora sembrare una legittima stravaganza, oggi le acquisizioni e la logica stessa della biologia e dell'evoluzionismo negano nel modo più reciso ogni barlume di verosimiglianza a questa ipotesi. La psichiatria moderna (che nella sua parte maggiore è post-freudiana, o anti-freudiana, e solo in alcune sue frange ancora pre-freudiana) non si occupa ovviamente di problemi di questo tipo, o li respinge .

Ma la psicoanalisi stessa sembra voler dimostrare di saper fare a meno dei propri aspetti metafisici. Per opera dei suoi studiosi più seri, essa comincia a liberarsi del gergo esoterico che tanto le fu rimproverato in passato, rinuncia a discettare superficialmente su argomenti di cronaca spicciola o di costume, decide di non essere mitologia ma clinica, e perfino si riavvicina al lavoro più cauto e metodico di chi passa la sua vita fra microscopi e statistiche e a contatto con i malati, impegnato nella ricerca dei fatti e lontano dalla cura esclusiva dei nevrotici agiati . Tutto ciò, nella misura in cui avviene, dimostra meglio di ogni altro argomento la vitalità del punto di vista freudiano nella clinica . Esiste però a questo punto un pericolo evidente: col volere a tutti i costi guadagnare la psicoanalisi alla scienza riconciliandola con la psichiatria, si corre il rischio di liquidare Freud come pensatore. In tal modo non solo si produce una separazione largamente arbitraria fra le opere più cliniche e le opere filosofiche del Maestro, rigettando queste ultime come fantasticherie, ma si perdono anche di vista e si distruggono le stesse premesse di principio e di metodo della rivoluzione psicoanalitica, che proprio da quelle opere più speculative ricevono un chiarimento essenziale. Il tentativo di creare una psicoanalisi totalmente demitologizzata, non filosofica e tanto meno ideologica finisce per creare l'illusione di una infinita disponibilità della dottrina, senza tener conto del fatto che la stessa demitologizzazione della psicoanalisi diviene in questo caso un nuovo manifesto ideologico nel momento stesso in cui pretende di liberarsi totalmente delle ideologie. A questo punto risulta più chiaro il ruolo di una psicoanalisi astorica e metastorica, puramente tecnica e perennemente sicura della propria obiettività; ed è evidente il pericolo che questa proclamata scientificità serva a nascondere e a trasmettere, insieme a acquisizioni scientifiche (o senza di esse) motivi ideologici ben precisi legati alla difesa di valori e interessi storicamente definiti . Tutto ciò non è in realtà così nuovo, se lo si considera nell'ambito di quella apologetica positivista dove la polemica contro gli errori della metafisica serve a spacciare per «puramente tecniche» le istituzioni

conservatrici in cui meglio si rende funzionale l'ideologia. Eppure qui le conseguenze vanno più lontano perché il campo della psicoanalisi, sospeso fra il biologico e il sociale, fornisce ai teorici del conformismo un particolare tipo di giustificazione. Nella psicoanalisi, infatti, l'obiettività propria delle scienze della natura viene continuamente chiamata in causa per giustificare atteggiamenti riguardanti le scienze storiche, cioè atteggiamenti che in realtà non sono neutrali né obiettivi. La situazione viene poi aggravata dal fatto che questa garanzia offerta dalla scientificità biologica al compromesso sociale avviene nelle oscure profondità dell'anima, col risultato di favorire, sotto la copertura delle leggi inverificate dell'inconscio, ogni possibile mistificazione e giustificazione in tema di rapporti sociali. A questo punto il discorso si fa più vasto, e implica un giudizio sul teorema freudiano come punto di svolta del pensiero apologetico dell'Occidente. Non è possibile considerare un problema del genere in questa sede, ma vale la pena di notare con più cura come gli aggiornamenti antimetafisici del freudismo si siano legati sempre a nuove ideologie e a nuove utilizzazioni politiche .

Il principale tentativo di riformulare i principi della psicoanalisi in rapporto alle nuove concezioni scientifiche e alla mutata realtà sociale è quello dei neofreudiani, che si lega principalmente ai nomi di Fromm, Horney, Kardiner e Sullivan, e di cui Marcuse si occupa a lungo nel suo libro .

Il movimento dei «revisionisti» neofreudiani prese le mosse proprio dal tentativo di distruggere gli aspetti mitologici della teoria degli istinti (tentativo che risale in realtà al Dewey), situando l'origine delle nevrosi nella variabilità delle norme culturali e, in definitiva, nelle contraddizioni stesse della società. Il riferire le nevrosi alle contraddizioni esistenti fra condizionamenti sociali incompatibili non acquistò però mai un significato eversivo né rivoluzionario, in quanto la teoria revisionista si preoccupò di fornire, accanto alla diagnosi,

anche una adatta terapia. Le contraddizioni sociali e psicosociali, in altre parole, vennero considerate emendabili in base agli stessi principi del nuovo umanesimo psicoanalitico. Un simile atteggiamento teorico segnò forse, anche per l'epoca in cui sorse negli Stati Uniti, il punto di passaggio fra la psicoanalisi del vecchio capitalismo liberale e la psicoanalisi del capitalismo più avanzato .

Questa affermazione può suonare peregrina solo a chi non riconosca quanto profondamente l'influenza di Freud abbia agito sia a livello tecnico che a livello ideologico sulla stabilizzazione dei rapporti interumani nell'intero tessuto sociale americano. I neofreudiani elaborarono infatti alcune buone critiche agli stimoli contraddittori ai quali è sottoposto l'individuo nella società borghese tradizionale, ma indicarono allo stesso tempo, e per primi, la prospettiva di un capitalismo senza nevrosi. Essi indicarono, cioè, la prospettiva di una società totalmente integrata, dove ogni contraddizione sociale può venir risolta e abolita partendo dall'individuo, qualora si riesca a far sì che egli abolisca le proprie contraddizioni interiori e «risolva» in modo «positivo» i propri rapporti con l'ambiente esterno . Un maturo, libero, creativo inserimento nell'ambiente divenne paradossalmente il requisito necessario per poter ottenere il miglioramento di quella stessa cultura che è causa delle nevrosi. La socializzazione della psicoanalisi operata dai neofreudiani contribuì oggettivamente a fare accettare l'ideologia tecnocratica dell'"adjustment" come norma del perfetto equilibrio mentale, e favorì la ricerca di rimedi adatti di fronte alla minaccia della «nevrosi della civiltà». Con molta concisione T. W. Adorno, al quale, come si vedrà, il pensiero di Marcuse si richiama in molti punti, identificava nell'ottimismo progressista dei neofreudiani la fine e la futilizzazione dell'anticonformismo freudiano: <L'ultimo grande teorema dell'autocritica borghese è divenuto un mezzo per assolutizzare, nella sua ultima fase, l'alienazione borghese, e per

vanificare anche il sospetto dell'antichissima ferita, in cui si cela la speranza di qualcosa di meglio nel futuro> (1) .

E' difficile sottovalutare il contributo degli indirizzi psicoanalitici moderni all'orientamento ideologico prevalente nella società americana, e a quelle tecniche direzionali e pubblicitarie che - sia detto per inciso - fondano probabilmente buona parte dei loro successi proprio sul fatto di agire su di un pubblico già ideologicamente orientato. D'altro lato sarebbe ingiusto considerare come illegittime certe recenti filiazioni della psicoanalisi. Vale la pena di notare, ad esempio, come lo scioglimento del "transfert", momento cruciale dell'analisi, indichi già senza volerlo la via per il trionfo dello "human engineering". Il soggetto psicoanalizzato riceve infatti un trattamento tale che al termine di esso egli dovrà aver risolto e liquidato in modo integrale il suo rapporto personale con l'analista, e dovrà aver superato le particolarità del trattamento stesso; il suo nuovo modo di concepire la propria vita sarà quindi stato forgiato in modo tale da apparire come una pura e semplice scoperta dell'oggettività, e il Nuovo Adamo scaturito dall'Analisi celebrerà il proprio compimento nel momento in cui la sua convinzione sarà personale e senza riserve, e l'ideologia e la personalità dell'analista non ne saranno più ritenuti responsabili. Questo tipo di scioglimento della terapia analitica possiede giustificazioni teoriche non certo superficiali, ma viene da chiedersi se esso non contenga già in sé il germe della propria utilizzazione politica. Anche la moderna psicologia del consenso, sia nel controllo della sfera del consumo come in quello della produzione, tende a diventare perfetta quando il consenziente ha la certezza di avere veramente scelto, la coscienza di aver scelto da solo, e la virtuosa consapevolezza di esser giunto all'unica soluzione corretta mediante il corretto impiego di strumenti di scelta tecnicamente neutrali. Su di un piano più generale, le ambizioni non sono meno coerenti alle premesse. Il più autorevole e illustre rappresentante della psicoanalisi americana, che è anche, e non a caso, uno dei freudiani più vicini alle

posizioni revisioniste, ha descritto a più riprese le funzioni e i compiti della sua disciplina nella evoluzione della società statunitense. Malgrado si avverta in queste sue parole, che sono del 1956, una fiducia nel futuro che sembra in buona parte tramontata fra gli americani di oggi, non vi è in esse esagerazione né boria . <Lo specifico significato culturale della psicoanalisi risiede nell'aiutare l'uomo occidentale a trovare la sua identità... Mi riferisco particolarmente al fatto che la psicoanalisi sta diventando davanti ai nostri occhi un contenuto integrale della coscienza collettiva dell'Occidente. La universale penetrazione di questa influenza ci può dare la speranza che attraverso la comprensione di sé e della società nella quale vive, il povero-ricco uomo dell'Occidente possa trovare nuove ispirazioni per il futuro. La comprensione della interazione dinamica fra l'individuo e l'ambiente è di per sé un fine così stupendo da poter occupare le capacità produttive di molte generazioni a venire. La fede nel progresso ottenuta attraverso le scienze naturali negli ultimi secoli può venir duplicata da una nuova fede, dalla fede in ciò che le scienze sociali possono fare per il futuro progresso dell'uomo... La tecnologia lo ha sollevato almeno parzialmente da una grande parte del peso semplicemente necessario per esistere. Abbiamo noi motivo di dubitare che le nuove scienze sociali, e la psicologia in particolare, lo guideranno per trovare ciò per cui vivere, un contenuto per desiderare ciò che è appropriato alla sua stessa individualità e al mondo in cui vive, o per meglio dire, in cui desidera vivere? Se noi crediamo in questa funzione culturale della nostra disciplina e se crediamo che il nostro scopo può essere raggiunto, ciò servirà come quella visione che è la forza motrice di ogni produttività. Questo è il mio credo come psicoanalista> (2) .

Lo studio di questi rapporti umani e delle loro leggi si arricchisce del resto di strumenti tecnici sempre nuovi e di sempre più chiare qualificazioni ideologiche e politiche. Anche oggi vengono proposte nuove vie alla psicoanalisi. Il soggettivismo, che fu sempre

rimproverato al classico rapporto psicoterapico, viene oggi assunto, analizzato e utilizzato nelle sue modalità essenziali con l'aiuto di alcune categorie filosofiche. Anche qui, come per la forma più classica del revisionismo neofreudiano, la critica alla psicoanalisi parte dal desiderio di situare l'indagine psicologica in un contesto più concreto, ma questo tentativo subito si trasforma, e si assiste alla solita intelligente trasposizione per cui ciò che è storico e sociologico viene soggettivizzato e studiato con i criteri universali della psicologia, mentre ciò che è psicologico viene sottratto alla sfera organica dell'individuo e reso operante sotto forma di modelli psico-sociali . Anche gli aspetti oggettivi della situazione paziente-analista vengono dunque resi astratti e trasformati in aspetti intersoggettivi, mentre le implicazioni ideologiche del progressivo condizionamento del paziente al particolare tipo di "insight" freudiano, così come i lati più violentemente mercantili della mediazione psicoterapica finiscono col venir mascherati dal misticismo livellatore dell'Incontro con l'Altro e dalla ipostatizzazione di modalità generali dell'esistenza. Questo esistenzialismo dell'intersoggettività, di origine tedesca e heideggeriana ma oggi molto in voga negli Stati Uniti, si sposa con certi indirizzi filosofici americani (si pensi a Martin Buber) e con alcuni aspetti delle stesse scuole neofreudiane, soprattutto per quanto concerne l'atteggiamento di Sullivan e le più tarde teorie irrazionaliste della scuola della Horney .

Sarebbe certamente assurdo negare ogni fondamento alle maturazioni della prospettiva analitica. Eppure viene da chiedersi se non sia significativo il fatto che queste prospettive moderne partono sempre da una decisa svalutazione degli aspetti filosofici del pensiero di Freud. Il fatto che l'accentuazione degli aspetti tecnici del freudismo porti spesso a conclusioni chiaramente qualificate in senso filosofico invita proprio a riconsiderare quegli aspetti filosofici che erano stati trascurati, alla ricerca se non altro di una giustificazione o di una critica alle tendenze moderne .

Il saggio di Marcuse sulla teoria freudiana dei rapporti fra nevrosi e civiltà si pone su questa linea e risponde a molti di questi interrogativi. Si tratta appunto di un saggio deliberatamente orientato in senso filosofico, e non psicologico né psichiatrico, ma uno dei suoi pregi consiste proprio nella sua conferma al valore autonomo degli aspetti filosofici del freudismo. Marcuse riporta la psicoanalisi al suo terreno più vero, che non è un terreno scientifico, ma su questo terreno la rivaluta, là dove i professionisti della psicoterapia tendono a trascurarla Con ciò, fra l'altro, viene resa giustizia al destino storico della dottrina freudiana. Non si può negare infatti che la sua influenza sulla produzione letteraria e sulla coscienza critica dell'Occidente sia stata di gran lunga più rilevante di quanto non appaia oggi, a più di mezzo secolo di distanza, il suo contrastatissimo e discusso contributo all'avanzamento della psichiatria. Ma qui, al tempo stesso, Marcuse mette implicitamente in guardia contro il pericolo di considerare facilmente liquidabile tutta la costruzione teorica di Freud: gli psicoanalisti, quando sostengono che le intuizioni freudiane perdono qualsiasi valore se sia posto in dubbio il loro carattere tecnico-psichiatrico, rischiano di affidare la psicoanalisi al suo più malcerto criterio di validità, esponendo l'intiera dottrina alle critiche di chi a buon diritto fa notare come gli stessi tentativi di verifica obiettiva della efficacia terapeutica del trattamento analitico abbiano dato finora risultati piuttosto sconfortanti .

Nella prospettiva filosofica di Marcuse, poco importa se l'ipotesi dell'istinto di morte, o la teoria del parricidio primitivo, o altri aspetti delle elaborazioni più mature del pensiero di Freud non reggono a un controllo sul terreno scientifico. Non è questo il terreno sul quale la metapsicologia chiede di essere giudicata, e non è qui che essa trova il proprio valore .

D'altro lato, se il freudismo filosofico di Marcuse è legittimo e pienamente giustificato come metodo di indagine, non si può negare

che esso sia unilaterale. L'intenzionale abbandono di ogni interesse per la psicoanalisi come terapia, così come la interpretazione esclusivamente sociologica e filosofica di alcuni concetti freudiani non potranno che sorprendere chi si è ormai abituato a considerare l'opera di Freud come la semplice descrizione di una tecnica. Potrà persine sembrare ingiusto che Marcuse ignori gli onesti sforzi di chi si preoccupa di ristabilire buoni rapporti fra la psicoanalisi e le scienze biologiche, o i tentativi di chi in buona fede va ancora cercando nella psicoanalisi un mezzo risolutivo per la cura dei disturbi mentali. Così, potrà anche dispiacere a qualche lettore che egli non affronti gli aspetti più tecnici della psicologia post-freudiana e non consideri il problema della sua reale efficacia come strumento di riconciliazione sociale . In realtà il discorso di Marcuse ha il pregio e l'onestà della coerenza, e in questo senso la scelta di un tema strettamente delimitato nell'ambito della dottrina freudiana porta se mai un contributo di chiarezza, e non risente necessariamente dei difetti della parzialità. Il richiamo al problema del contrasto individuo-società nel pensiero di Freud non può essere considerato un tema marginale alla psicoanalisi, né appare estraneo ai problemi psicoterapici del freudismo: senza contare che il semplice fatto di rivalutare in pieno - come fa Marcuse - l'autonomo valore di una metafisica freudiana ripropone in forma più precisa il problema della reale natura della psicologia e della psicopatologia psicoanalitica, e invita a riconsiderare anche gli aspetti più «tecnici» della dottrina alla luce di quelle sue implicazioni speculative, che con la scienza nulla hanno a che fare .

Si potrà obiettare che Freud stesso fu a più riprese molto cauto nel proporre alcune di queste implicazioni speculative: dovrebbe essere evidente però che non si tratta di accettarne in blocco la validità, ma soltanto di riaffermare il diritto di approfondirne alcuni aspetti, quando questi appaiano validi .

Il punto di partenza del saggio di Marcuse è dato dalla tesi freudiana, secondo la quale il consorzio umano evolve e si matura a spese degli impulsi istintuali: dal momento che l'organizzazione sociale per esistere deve piegare e utilizzare gli istinti erotici (e distruttori) del singolo, il prezzo della civiltà è la repressione e il suo disagio è la nevrosi . Questa tesi venne esposta nella sua prima forma in "Totem e Tabù", strettamente legata alla difesa dell'autorità come personificazione esterna della esigenza repressiva .

Un decennio più tardi, in "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", Freud insisteva nuovamente sull'importanza dei momenti irrazionali che legano le masse all'autorità «paterna» dei capi e riprendeva il tema della derivazione delle forme societarie più vaste dal nucleo patricentrico naturale della famiglia. (Con questo libro veniva teorizzata in forma compiuta la riduzione della politica a inganni dell'inconscio e nasceva una concezione scettica, psicologizzante e antipolitica dei rapporti sociali che doveva in seguito essere fertile di risultati: si pensi a come, con una coscienza ben maggiore dei propri fini, anche se non sempre con altrettanta finezza, la scienza psico-sociale americana abbia riscoperto negli ultimi trent'anni il fatto straordinario che voltando la politica in psicologia si riesce a far sì che tutte le vacche diventino nere) In "Mosè e il monoteismo", infine, la teorizzazione freudiana del problema autorità-individuo raggiungeva la sua forma più estrema, ma anche le conclusioni più discutibili .

Tuttavia lo scritto in cui con maggiore equilibrio viene identificato e giustificato il contrasto fra le esigenze del singolo e la repressione imposta dall'ordine societario è "Il disagio della civiltà" . Quest'opera di Freud, generalmente considerata come minore, gode di un particolare equilibrio e di una singolare compiutezza. Il classico confronto fra il singolo e la società assume nella versione freudiana un significato ancor oggi non privo di fascino, malgrado sia quasi diventato un luogo comune denunciare la debolezza metodologica e il

carattere astratto della contrapposizione fra l'individuo e l'ambiente storico .

La civiltà si basa, in Freud, sulla repressione e sulla sublimazione degli istinti, procede in base a questa repressione, e si nutre di essa, imponendo all'individuo sacrifici sempre maggiori. La società accresce la sicurezza materiale, la produttività e l'ordine, ma impedisce al singolo la piena esplicazione delle tendenze erotiche e ne incanala gli istinti distruttori sottraendogli in definitiva, con queste energie, anche la libertà. (La libertà - precisa Freud - non è un beneficio della cultura: essa era più grande prima di qualsiasi cultura, e ha subito delle restrizioni lungo l'evolversi della civiltà) (3) .

Ogni civiltà è dunque repressiva. D'altro lato non siamo più ai tempi in cui l'etnocentrismo dell'era colonialista imponeva alla società borghese la piacevole responsabilità di rappresentare il punto di arrivo di uno sviluppo lineare. Non si può più parlare di società in generale, e appare giusto chiedersi quale sia la repressione in "questa" civiltà, se essa non sia superiore al minimo necessario, se non esista una repressione eccessiva e superflua, e quindi se in una società futura o diversa la repressione non possa diminuire invece di accrescersi . Il principio della realtà, nel nome del quale l'individuo si vede imporre la rinuncia alla soddisfazione immediata degli istinti, non è costituito soltanto dalla banale dilazione del piacere, né da astratti ostacoli naturali, ma dalla presenza di un mondo storico. L'ambiente esterno che reprime gli istinti e impone rinunce all'individuo è, per l'uomo, una organizzazione societaria che esercita sul singolo una certa forma di dominio. Questo dominio viene in parte introiettato, e esercitato dal super-io, ma in parte si esprime come violenza e restrizione di libertà: in ogni caso si manifesta come una repressione non astratta ma dotata di caratteristiche determinate .

Ovviamente la repressione societaria chiede di essere giustificata di fronte all'individuo recalcitrante, e per ottenere questa giustificazione si presenta come necessaria, cioè si spaccia per una repressione naturale, oppure per una repressione puramente tecnica, dovuta a esigenze organizzative banali e del tutto inevitabili. In realtà questa repressione non è solo organizzazione ma tirannia. Essa deve intendersi anche come difesa di privilegi da parte di un gruppo di individui sulla maggioranza, ma come tale non è scindibile dal principio della realtà nel suo insieme: quest'ultimo infatti viene determinato per ciascun uomo dalle forme storiche della società in cui egli vive .

Sarebbe d'altronde ingenuo pretendere di riferire questa illibertà ai modi più macroscopici della violenza dittatoriale: la repressione penetra tutta la vita dell'uomo e la sua reale mancanza di libertà si cela nelle istituzioni più celebrate dell'individualismo borghese . Il principio della realtà nel nostro ordinamento sociale assume un aspetto particolare che viene detto da Marcuse principio del "performance". Questo concetto della prestazione, del rendimento, della produzione non è certo nuovo come oggetto di critica, e neppure come simbolo e corrispettivo personale del mito tipicamente americano della "efficiency". In Marcuse però il "performance" assume un significato ancora più generale e viene criticato in quanto principio normativo di tutti i rapporti umani nella società industriale avanzata. Ciò non impedisce, però, che esso sia anche un problema politico e obbedisca ai modi dello sviluppo capitalista: quest'ultimo aspetto viene accennato da Marcuse, anche se purtroppo non sviluppato a fondo. Da un punto di vista politico possiamo dire che il principio del "performance" appare come una norma etica che corrisponde alla fase attuale della mercificazione del lavoro: esso riassume in un solo concetto sia la maggiore autonomia di decisioni dell'operaio e del tecnico moderno sia, allo stesso tempo, i più stretti vincoli di quest'ultimo ai principi generali che informano il procedere

dell'azienda. Questo particolare tipo di principio della realtà pretende l'inserimento totale del lavoratore in un meccanismo che di fatto gli sottrae la possibilità di prendere le sole decisioni importanti, cioè in un meccanismo che inserisce ogni sua azione in una situazione già scelta, e predetermina ogni sua scelta in funzione di un criterio del rendimento che ne orienta l'azione verso interessi che non gli appartengono .

Accennando a problemi di questo genere, Marcuse evita la critica alle strutture, ma non sempre nasconde il proprio debito verso alcuni aspetti del pensiero marxista. Il principio della realtà, cioè la repressione, si configura anzitutto come obbligo di produrre, di lavorare: però questo lavoro non è repressivo in quanto tale, ma in quanto è lavoro alienato. A questo punto Marcuse si riallaccia più direttamente al concetto marxiano di alienazione (4) .

L'alienazione marxiana, se intesa correttamente, va messa in rapporto con l'impossibilità di prendere delle decisioni sul proprio futuro, cioè con la mancanza di libertà. In questo senso l'alienazione si lega in modo logico al meccanismo repressivo. La repressione non impone solo il principio della prestazione, del "performance" come unica realtà possibile, e non si limita alla situazione di fatto per cui il lavoratore non possiede il proprio lavoro, né i frutti di esso, né controlla il modo con cui esso si svolge o le sue lontane conseguenze. La repressione è un fatto integrale e la impossibilità di scegliere veramente la propria vita si estende al di là del momento immediato del lavoro fino a comprendere l'intero arco dell'esistenza, ogni momento della quale finisce per essere «integrato», cioè reso funzionale rispetto agli interessi di un certo meccanismo produttivo, e consono ai desideri di chi determina - per uso degli altri - la forma storica del principio della realtà . La stessa tecnicizzazione e intellettualizzazione del lavoro tenderebbe a liberare l'individuo, restituendogli la possibilità di fare delle scelte: ma è evidente che

proprio questa liberazione rappresenta un pericolo per la società costituita, e richiede quindi un aumento della repressione e un controllo più lungimirante sull'apparato produttivo. E' questo uno dei motivi per cui la forza-lavoro non viene più soltanto utilizzata, ma recuperata integralmente nel ciclo produzione-consumo, mentre al singolo vengono imposte una razionalità prefabbricata, una ideologia già pronta, una serie di modelli di valore in cui gli sfoghi della vacanza appaiono come l'unica libertà degna di essere ottenuta . Beninteso, Marcuse non nomina esplicitamente la classe e il profitto, né considera i problemi economici: tutto questo però non gli impedisce di avere opinioni piuttosto penetranti su alcuni aspetti della nostra società . <Certamente, uno ha il diritto di mettere in pratica la non-repressività anche all'interno della società costituita: dalle stravaganze dell'abbigliamento agli espedienti più folli della vita diurna e notturna. Ma nella società costituita, questo genere di proteste si muta in uno strumento di stabilizzazione e perfino di conformismo, poiché non solo lascia intatte le radici del male, ma anche testimonia a favore dell'esistenza di una libertà individuale all'interno della repressione generale. E' certamente un bene che queste libertà del privato siano ancora praticabili e praticate, ma la generale mancanza di libertà conferisce loro un significato regressivo. Un tempo questi sfoghi individuali dalla repressione erano privilegio esclusivo - in condizioni normali - di una limitata classe alta, mentre in condizioni eccezionali venivano concessi anche agli strati meno privilegiati della popolazione. In contrasto a ciò, la civiltà industriale avanzata democratizza le autorizzazioni allo sfogo. Questa forma di compenso serve a rafforzare il governo che la consente, e le istituzioni che somministrano il compenso> (5) .

Da questo momento in poi il pensiero di Marcuse si distacca più nettamente dal marxismo, e sviluppa in modo autonomo le sue premesse freudiane. La critica centrale di Marcuse a Freud rimane quella di aver identificato il principio della realtà con una particolare

forma storica di repressione, prevalente nella società borghese. Per questo motivo, egli osserva, ogni soluzione puramente psicologica al problema della repressione finisce per restare prigioniera di un problema politico più generale .

La soluzione proposta da Marcuse non è perciò quella di Freud . Marcuse, d'altro lato, malgrado identifichi alcuni aspetti della condizione della forza-lavoro nella società capitalista avanzata, rifiuta di considerare il momento in cui questa forza-lavoro si costituisce come classe. Di conseguenza egli non si pone né il problema della presa di coscienza, né il problema della presa di potere da parte del lavoratore. Egli oscilla, senza intermediazioni, fra una tematica tecnologica e una tematica puramente personale e soggettiva, tralasciando gli aspetti politici e ignorando, logicamente, ogni prospettiva e ogni alternativa rivoluzionaria .

Eppure egli non può accettare che l'uomo si liberi dal suo disagio sottomettendosi senza riserve al principio della realtà; quest'ultimo infatti viene denunciato, almeno nella sua particolare forma storica attuale, come inumano .

La soluzione proposta da Marcuse, una volta scartata la prospettiva marxista, consiste in una particolare norma psico-sociale in cui realtà non significhi repressione; cioè in una civiltà sottratta all'obbligo del lavoro, e resa finalmente umana dalla riconciliazione fra il principio del piacere e il principio della realtà. Per Marcuse la civiltà del futuro avrà un senso solo se liberata da ogni repressione: solo così l'Eros potrà spaziare libero, e le attività dell'uomo saranno riportate alla loro matrice istintuale, cioè restituite all'uomo stesso e al libero esprimersi delle sue scelte .

Con Marx, Marcuse riconosce l'importanza centrale della fabbrica, e si richiama al lavoro alienato come al momento in cui si determina la

condizione dell'uomo nella società capitalista. A differenza di Marx, però, Marcuse vede la liberazione dell'uomo non come una presa di possesso degli strumenti della produzione, ma come una riconquista della fantasia e del gioco: non come liberazione del lavoro, ma come liberazione dal lavoro (6) .

Tutto il lavoro viene considerato come lavoro alienato, cioè come repressione: quindi la fine della repressione viene prevista da Marcuse non come la fine della repressione nel lavoro, ma come la fine del lavoro stesso .

Del resto il concetto di "principio del performance" contiene implicitamente la proposta di una liberazione intesa come liberazione dal "performance". In altre parole, una volta identificato nella produzione (piuttosto che negli inganni del produttivismo) il feticcio della società moderna, la soluzione non potrà essere data che dalla fine dell'obbligo della produzione, cioè da un ritorno ad una dimensione estetica della vita. E' significativo notare come Marcuse rifiuti il concetto marxiano della prassi e non prenda in considerazione l'ipotesi che il lavoro, una volta abolito lo sfruttamento che si esercita attraverso di esso, possa venir restituito al suo significato originale, cioè alla lotta per il dominio della natura. La dignità della ricerca scientifica, e il valore dello sforzo per l'allargamento del mondo dominato vengono deliberatamente scartati, e Marcuse propone con estrema chiarezza un rapporto con la natura non più attivo ma contemplativo e un ritorno a una vita di sobria e agiata sensualità dove ogni lavoro è gioco e dove la libertà totale viene resa finalmente possibile dalla automatizzazione della produzione dei beni, dalla abolizione del bisogno e dalla riduzione vertiginosa della giornata lavorativa. La nuova civiltà dell'Eros liberato si presenta come una società apollinea, ma ciò non basta a specificarla. Col fatto di restituire all'uomo non già il valore dell'operosità, ma la libertà dell'"otium",

essa finisce per venir descritta nei termini di un'apoteosi del tempo libero .

A questo punto perfino il gioco e la sensualità potranno essere, sia pure marginalmente, produttivi, ma solo in quanto gratuiti, sottomessi esclusivamente alla libido e (incidentalmente) ai consigli «puramente tecnici» dei competenti nei vari rami. Si tratterà - chiarisce Marcuse - di una rivoluzione totale, di un salto qualitativo rispetto alle attuali società industriali; ma la tendenza è già presente e l'«esplosione» delle strutture avverrà in primo luogo per la forza stessa del progresso tecnologico. La fabbrica automatica, in altre parole, prepara e prefigura la futura riconciliazione del piacere con la realtà .

I dubbi che possono destare queste teorie marcusiane non devono porre in ombra la coerenza del ragionamento. Eppure le perplessità aumentano ancora se si considerano più da vicino, oltre agli aspetti sociologici, anche gli aspetti personali della prospettiva futura dell'Eros liberato. La liberazione della sessualità è anche qui liberazione dall'obbligo del "performance", ed è quindi libertà dall'ordine repressivo della genitalità monogamica, eterosessuale, procreativa. In una civiltà liberata, la liberazione della sessualità trasforma quest'ultima totalmente, e la rende a sua volta strumento di civiltà: si tratterà, secondo Marcuse, di una nuova sessualità strettamente legata a una dimensione estetica della vita, alla fantasia, al gioco. Meno ingenuo e più conseguente di Wilhelm Reich, Marcuse dimostra che la prospettiva della sessualità liberata nasconde un significato eversivo che va ben al di là della rivendicazione del libero erotismo eterogenitale. Allo stesso tempo Marcuse dimostra che la liberazione dell'Eros contiene in se stessa la propria meta, e non si mescola con altre prospettive, né in particolare col socialismo .

"Eros e civiltà" si riconduce a una ideologia dell'amore socratico che è presente come un filone abbastanza chiaramente identificabile

nella tradizione e nelle forme recenti del decadentismo letterario. A questo proposito un giudizio deve poter essere preciso al di là di ogni preferenza o repugnanza personale: e ciò significa notare che la logica del ragionamento di Marcuse corrisponde alla versione più estrema di un certo tipo di rifiuto alla società costituita che esclude ogni compromesso con la politica, e segna anzi il punto in cui la solitudine della protesta puramente estetizzante e intimista trova il proprio limite più significativo .

Malgrado il debito verso il pensiero di Marx, Marcuse dimostra anche qui di essere ben lontano dalle preoccupazioni del marxismo. D'altro lato è ben certo che non tutti gli psicoanalisti lo accettano come freudiano (7) .

Allievo e collega di Adorno e di Horkheimer, Marcuse si riallaccia con pieno diritto a tutti coloro che, hegeliani postmarxisti o postmarxisti tout court, si servono della Nobiltà della Ragione come dello strumento più penetrante per una critica borghese alla civiltà borghese. Il suo procedere dalle premesse della filosofia freudiana conferisce però al discorso di "Eros e civiltà" una linea particolare, e un rigore di conclusioni che non può essere confutato senza mettere in discussione le ipotesi di partenza. In "Eros e civiltà" alcune premesse freudiane che fanno parte della nostra cultura vengono condotte a conclusioni alle quali il "nostro" principio della realtà ci ha abituato a reagire negativamente; ma non per questo è impossibile esercitare una critica valida a quelle conclusioni, purché le premesse vengano a loro volta demistificate. La prospettiva di una liberazione dell'uomo non è estranea alla psicoanalisi, ma si tratta di interpretarla e di scorgerne i limiti. Sia i teorici della psicoanalisi americana, sia certi movimenti che devono molto alle prospettive freudiane come le Relazioni Umane e l'Igiene Mentale, sia ancora i revisionisti del freudismo, propongono obbiettivi non timorosi di immodestia come quello di restituire un ideale alla Società Occidentale, o di costruire un nuovo umanesimo.

Nei confronti di queste promesse di liberazione, la proposta formulata da Marcuse ha se non altro il pregio di una maggiore profondità . Tuttavia il motivo più valido di "Eros e civiltà" sta. proprio in ciò che lo differenzia dalle altre interpretazioni sociologiche di Freud, e cioè nel motivato rifiuto di servirsi della psicoanalisi come di una giustificazione ideologica alla società costituita . In questo suo significato critico sta il maggior valore del libro: anche se non si può ignorare che la sfiducia nelle alternative politiche fa sì che ogni possibile rivoluzione finisca con lo sfociare in una prospettiva puramente tecnologica e soggettiva, e la società futura appaia in definitiva come una straordinaria parodia estetizzante della prospettiva comunista .

GIOVANNI JERVIS .

POST-SCRIPTUM .

Questa introduzione alla prima edizione italiana di "Eros e civiltà" fu scritta nel 1963. Dopo di allora si sono prodotti due avvenimenti importanti. Il pensiero di Marcuse è entrato a far parte degli strumenti critici di una nuova opposizione, soprattutto giovanile, e i suoi scritti hanno conosciuto un successo difficilmente prevedibile; in secondo luogo, Marcuse stesso ha sviluppato alcuni spunti politici che erano rimasti in ombra, e su taluni argomenti ha decisamente modificato la propria filosofia, superando una parte delle sue ambiguità e prendendo posizione in modo molto più deciso sui temi centrali del dibattito in corso nella sinistra marxista .

Abbiamo voluto riprodurre qui di seguito la prefazione che lo stesso Marcuse volle stilare nel 1966 a una nuova edizione del suo libro. Il mutamento di prospettive è evidente, anche se non descrive ancora in modo sufficientemente chiaro l'evoluzione politica del filosofo in questi ultimi anni. Sarebbe un errore considerare "Eros e

civiltà" come un libro «superato», sia perché in esso sono contenute alcune considerazioni (soprattutto in merito alla filosofia freudiana) che non hanno ricevuto in seguito una elaborazione più completa, sia anche perché questo libro contiene la prima formulazione di quel «significato rivoluzionario dell'utopia» che ha avuto in seguito una così straordinaria e discutibile fortuna .

G.J. 1968 .

PREFAZIONE POLITICA 1966 (*) .

(*) La presente prefazione è stata pubblicata per la prima volta su «Nuovo Impegno», anno 2., n. 8, Pisa, maggio-luglio 1967. Traduzione di Domenico Settembrini .

"Eros e civiltà": con questo titolo intendevo esprimere un'idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle società industriali avanzate potessero consentire all'uomo di capovolgere il senso di marcia dell'evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione - potessero, in altre parole, mettere l'uomo in condizione di apprendere la gaia scienza ("gaya ciencia"), l'arte cioè di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo dell'uomo secondo i suoi istinti di vita, attraverso una lotta concertata contro gli agenti di morte. Questa visione ottimistica si basava sull'ipotesi che non predominassero più i motivi che in passato hanno reso accettabile il dominio dell'uomo sull'uomo, che la penuria e la necessità del lavoro come fatica venissero ormai mantenuti in essere «artificialmente», allo scopo di preservare il sistema di dominio. Allora avevo trascurato o minimizzato il fatto che questi motivi ormai in via di estinzione sono stati notevolmente rinforzati (se non sostituiti) da forme ancora più efficaci di controllo sociale. Proprio le forze che hanno messo la società in condizione di risolvere la lotta per l'esistenza sono servite a

reprimere negli individui il bisogno di liberarsi. Laddove l'alto livello di vita non basta a riconciliare le genti con la propria vita e con i propri governanti, la «manipolazione sociale» delle anime e la scienza delle relazioni umane forniscono la necessaria catessi della libido. Nella società opulenta, le autorità non hanno quasi più bisogno di giustificare il dominio che esercitano. Esse provvedono al continuo flusso dei beni; esse provvedono a che siano soddisfatte la carica sessuale e l'aggressività dei loro soggetti; come l'inconscio, il cui potere di distruzione esse personificano con tanto successo, esse rappresentano insieme e il bene e il male, sicché il principio di contraddizione non trova alcun posto nella loro logica .

Poiché la società opulenta si regge sempre più sulla continua produzione e consumo di beni inutili, di accessori, di mezzi di distruzione e sull'invecchiamento pianificato dei prodotti, bisogna fare in modo che gli individui si adattino a queste esigenze anche in forme diverse da quelle tradizionali. Lo stimolo economico, anche nelle sue forme più raffinate, non sembra ormai più adeguato ad assicurare la continuazione della lotta per l'esistenza nell'organizzazione antiquata di oggi, così come né le leggi né il patriottismo appaiono più adeguati ad assicurare un attivo sostegno popolare alla sempre più pericolosa espansione del sistema. La direzione scientifica dei bisogni istintuali è da tempo divenuta un fattore di vitale importanza per la riproduzione del sistema: le merci che debbono essere comprate e consumate sono trasformate in oggetti di libido; e il Nemico nazionale che deve essere combattuto ed odiato è distorto e gonfiato in modo tale da poter scatenare e soddisfare l'aggressività che si cela nella profondità dell'inconscio. La democrazia di massa fornisce l'armamentario politico per realizzare questa introiezione del principio di realtà; essa non solamente permette al popolo (fino a un certo punto) di scegliere i propri padroni e di partecipare (fino a un certo punto) al governo, ma consente anche ai padroni di scomparire dietro la cortina tecnologica dell'apparato di produzione e distruzione da essi controllato, e

nasconde i costi in uomini (e in materiali) dei benefici e dei comforts che essa riversa su quanti sono disposti a collaborare. La gente, efficacemente manipolata ed organizzata, è libera: ignoranza, impotenza e eteronomia introiettata costituiscono il prezzo della sua libertà . Non ha senso parlare di liberazione ad uomini liberi, e noi siamo liberi se non apparteniamo alla minoranza degli oppressi. E neppure ha senso parlare di repressione addizionale ad uomini e donne che godono oggi di una libertà sessuale maggiore di quanta ne abbiano mai avuta in passato. Ma la verità è che questa libertà e questo appagamento stanno trasformando la terra in un inferno. L'inferno è concentrato tuttora in certi luoghi molto lontani: in Vietnam, nel Congo, in Sud-Africa e nei ghetti della «società opulenta»: nel Mississippi, in Alabama e ad Harlem. Questi inferni gettano un fascio di luce sul mondo intero. E' facile e comodo considerarli solo come sacche di povertà e miseria nell'ambito di una società in sviluppo capace di eliminarli gradualmente senza catastrofi. Questa interpretazione può anche essere realistica e corretta. Il problema è: eliminarli a che prezzo - non in dollari o in cents, ma in vite umane o in libertà dell'uomo? Esito ad usare il termine «libertà», perché è proprio in nome della libertà che vengono perpetrati crimini contro l'umanità. Questa situazione non è certamente nuova nella storia: povertà e sfruttamento sono già stati il frutto della libertà economica; e molto spesso è accaduto in ogni parte del mondo che i popoli siano stati liberati dai loro signori e padroni e che la libertà di fresco acquistata si sia rivelata essere niente altro che una nuova forma di sottomissione, non all'impero della legge, ma all'impero della legge degli altri. Ciò che cominciò come sottomissione ad opera della forza, presto divenne «servitù volontaria», collaborazione nel perpetuare una società che aveva reso la servitù sempre più rimunerativa e accettabile. La riproduzione su scala sempre più vasta e in forme sempre più perfezionate dello stesso sistema di vita venne a significare, con sempre maggiore chiarezza e consapevolezza, lo sbarramento di ogni altra possibile via per instaurare altri sistemi di vita in grado di

eliminare i servi e i padroni è il riprodursi della repressione . Oggi questa unione di libertà e servitù è diventata «naturale» e costituisce un veicolo di progresso. La prosperità appare sempre di più come il requisito necessario e il sottoprodotto di una produttività che cresce automaticamente, continuamente protesa alla ricerca di nuovi sbocchi, all'esterno e all'interno, per i consumi e le distruzioni mentre contemporaneamente viene indigata per impedirle di riversarsi nelle aree della miseria, sia in patria che all'estero. Di contro a questo amalgama di libertà e aggressione, produzione e distruzione, l'immagine della libertà umana subisce una profonda trasformazione: essa coincide ormai con l'obiettivo di "un rovesciamento radicale di questa forma di progresso". La liberazione delle tendenze istintuali alla pace e alla serenità, all'appagamento dell'Eros, «asociale» ed autonomo, presuppone la liberazione dall'opulenza repressiva: l'inversione della direzione di marcia del progresso .

In "Eros e civiltà" avanzavo la tesi, poi da me più ampiamente sviluppata nell'"Uomo a una dimensione", che l'umanità potesse evitare di giungere allo Stato del benessere attraverso lo Stato guerrafondaio unicamente raggiungendo un nuovo punto di partenza che le consentisse di ricostruire l'apparato produttivo senza quell'«ascetismo mondano», che costituiva la base psicologica per il dominio e lo sfruttamento. Questa immagine dell'uomo era la deliberata negazione del superuomo nietzschiano: un uomo abbastanza intelligente e sano da potersi sbarazzare degli eroi e delle virtù eroiche, un uomo senza impulsi a vivere pericolosamente, ad affrontare sempre nuove prove; un uomo soddisfatto di fare della vita un fine in se stessa, di vivere gioiosamente una vita senza paura. «Sessualità polimorfa» era il termine che usavo per indicare che la nuova direttiva di marcia del progresso dipenderà interamente dalla possibilità di riattivare le esigenze biologiche ed "organiche" represse o bloccate: di trasformare il corpo umano da strumento di fatica in strumento di piacere. La vecchia formula, che consisteva nel caldeggiare lo sviluppo dei più

importanti tra i bisogni e le facoltà prevalenti nell'uomo, mi pareva inadeguata; il sorgere di nuove esigenze e di nuove facoltà, qualitativamente diverse dalle antiche, mi sembravano il requisito essenziale e il contenuto insieme della liberazione . La proposta di questo nuovo principio di realtà si fondava sul presupposto che nelle società industriali avanzate del nostro tempo esistessero già, o potessero essere realizzate le condizioni materiali (tecniche) necessarie al suo sviluppo. Andava da sé che la traduzione in realtà delle potenzialità tecniche avrebbe significato una rivoluzione. Ma è accaduto che proprio la portata e l'efficacia dell'introiezione democratica hanno soppresso il protagonista storico della rivoluzione: gli uomini liberi non hanno bisogno di essere liberati, e gli oppressi non sono forti abbastanza per liberarsi. Queste nuove condizioni richiedono una riformulazione del concetto di utopia: la liberazione costituisce la più realistica e concreta delle possibilità storiche, ma nello stesso tempo è anche la possibilità più razionalmente ed efficacemente repressa, la più astratta e remota. Nessuna filosofia, nessuna teoria può distruggere l'introiezione democratica dei padroni nella psiche stessa dei loro soggetti. Quando, nelle società più o meno opulente, la produttività ha raggiunto un livello al quale le masse partecipano ai suoi vantaggi, per cui l'opposizione è tenuta, efficacemente e democraticamente, sotto controllo, allora anche il conflitto tra padrone e schiavo è efficacemente tenuto sotto controllo. O piuttosto si è socialmente spostato. Esso ora esiste ed esplode nella rivolta dei paesi sottosviluppati contro l'intollerabile eredità del colonialismo e il suo prolungarsi nel neocolonialismo. Secondo la concezione marxiana, solamente coloro che sono liberi dalle benedizioni del capitalismo possono trasformarlo in una società di liberi: solamente coloro la cui esistenza è la negazione stessa della proprietà capitalistica possono diventare i protagonisti storici della liberazione. Questa concezione riacquista oggi tutta la sua validità a livello internazionale. Nella misura in cui le società che si reggono sullo sfruttamento sono diventate società integrate, nella misura in cui

le nuove nazioni indipendenti costituiscono oggi il campo di battaglia dei loro interessi, le forze «esterne» della ribellione hanno cessato di essere forze estranee al sistema per diventare il nemico all'interno del sistema. Ciò non basta a fare di questi ribelli i messaggeri dell'umanità. Essi da soli non costituiscono (così come non lo costituiva il proletariato marxiano) i rappresentanti della libertà. Anche in questo caso è valida la tesi marxiana secondo cui il proletariato internazionale avrebbe ricevuto la sua armatura intellettuale dall'esterno: occorre che «il lampo del pensiero» folgori «l'ingenua anima proletaria» ("naiven Volksboden"). Riporre speranze eccessive nell'unità di teoria e pratica non trova giustificazione nei deboli ed incerti inizi di questa unificazione. Tuttavia la rivolta dei paesi sottosviluppati ha trovato una risposta nei paesi avanzati, dove la gioventù si ribella contro la repressione nell'opulenza e la guerra all'esterno . Rivolta contro i falsi padri, i falsi maestri, i falsi eroi - solidarietà con i miserabili della terra: esiste una qualche connessione «organica» tra i due aspetti della protesta? Sembra esservi quasi certamente una solidarietà istintiva. La rivolta in patria contro la patria sembra avere in generale un carattere impulsivo, ed è difficile definirne gli obiettivi: nausea del «modo di vita», rivolta per motivi di igiene fisica e mentale. Il corpo contro «la macchina» - non contro il meccanismo costruito per rendere la vita più sicura e meno dura, per attenuare la crudeltà della natura, ma contro la macchina che si è sostituita al meccanismo: la macchina politica, la macchina delle grandi società industriali, la macchina culturale ed educativa, che hanno saldato in un tutto razionale bene e male. Il tutto è diventato troppo grande, la sua coesione troppo forte, il suo funzionamento troppo efficiente: la forza del negativo s'è forse concentrata nelle forze elementari, primitive, in parte non ancora conquistate? Il corpo contro la macchina: uomini, donne e bambini che combattono con gli strumenti più primitivi e tengono in iscacco le macchine più brutali e distruttive di tutti i tempi: la guerriglia costituisce forse la formula della rivoluzione dei nostri tempi? L'arretratezza storica può

ridiventare l'occasione storica per far girare la ruota del progresso in una nuova direzione. L'eccesso di sviluppo tecnico e scientifico nega se stesso quando i bombardieri forniti di radar, i mezzi chimici e le «forze speciali» della società opulenta vengono scatenati addosso ai miserabili della terra, sopra le loro capanne, ospedali, campi di riso. Gli «accidenti» mettono a nudo la sostanza: essi squarciano il velo tecnologico dietro il quale si nascondono i veri padroni. La capacità di supermassacro e superdistruzione, il comportamento psicologico che l'accompagna sono i sottoprodotti dello sviluppo delle forze produttive all'interno di un sistema di sfruttamento e repressione; questa capacità e questo atteggiamento sembrano diventare più produttivi quanto più confortevole diventa il sistema per i suoi sudditi privilegiati. La società opulenta ha dimostrato ormai di essere una società in guerra; se i suoi componenti non se ne sono accorti, le sue vittime sì . Il vantaggio storico degli ultimi venuti, dell'arretratezza tecnica, può consistere nella possibilità di saltare lo stadio della società opulenta. I popoli arretrati possono trovarsi costretti dalla loro povertà e debolezza rinunciare all'uso aggressivo e distruttivo della scienza e della tecnologia, a mantenere invece l'apparato produttivo "à la mesure de l'homme", sotto il suo controllo per la soddisfazione e lo sviluppo delle esigenze vitali dell'individuo e della collettività . Per i paesi supersviluppati, quest'occasione equivarrebbe all'abolizione delle condizioni nelle quali il lavoro dell'uomo riproduce, in quanto potere autopropulsore, la sua subordinazione all'apparato produttivo, e con essa perpetua le forme obsolete della lotta per l'esistenza. Oggi come sempre l'abolizione di queste forme è il compito della lotta politica, ma la situazione attuale presenta una differenza essenziale. Mentre le rivoluzioni del passato apportarono un più ampio e razionale sviluppo delle forze produttive, nelle società supersviluppate di oggi la rivoluzione deve significare il rovesciamento di questa tendenza: l'eliminazione del supersviluppo e della sua razionalità repressiva. Il rifiuto della produttività opulenta, lungi dall'essere il ritorno alla purità e alla semplicità della «natura», potrebbe essere il segno (e lo

strumento) di un più alto stadio dello sviluppo dell'umanità, basato sulle realizzazioni della società tecnologica. Porre fine alla produzione di beni inutili e distruttivi (uno stadio questo che implicherebbe la fine del capitalismo in tutte le sue forme) creerebbe le condizioni per eliminare le mutilazioni somatiche e psicologiche inflitte all'uomo da questa produzione. In altre parole, la formazione dell'ambiente e la trasformazione della natura potrebbero, in altre parole, essere promosse dalla libera manifestazione degli istinti di vita non più repressi, e l'aggressività essere sottomessa alle loro esigenze. L'occasione storica dei paesi arretrati è insita nell'assenza delle condizioni che indirizzano la tecnologia sfruttatrice e repressiva, e l'industrializzazione, verso la produttività aggressiva. Proprio il fatto che lo stato guerrafondaio e opulento scatena la sua potenza annientatrice contro i paesi arretrati getta una viva luce sulla vastità della minaccia. La rivolta dei popoli arretrati mette le società opulente, in una forma elementare e brutale, di fronte non solamente ad una rivolta sociale nel senso tradizionale, ma ad una rivolta che è anche istintuale: l'odio biologico. Il diffondersi della guerriglia al culmine del secolo della tecnologia è un avvenimento che ha valore di simbolo: l'energia del corpo umano si ribella contro una repressione intollerabile e si getta contro gli strumenti di repressione. I ribelli ignorano forse tutto sui modi di organizzare una società, di costruire una società socialista; forse essi soggiacciono al terrore imposto dai loro stessi leaders, che invece ne sanno qualcosa; tuttavia l'orribile esistenza dei ribelli ha un bisogno assoluto di liberazione, e la loro libertà è in contraddizione con le società avanzate. La civiltà occidentale ha sempre glorificato l'eroe, esaltato il sacrificio della vita per la città, lo stato, la nazione; ma raramente si è posta il problema di sapere se i poteri costituiti, la città, lo stato, la nazione, fossero meritevoli di un tale sacrificio. Il tabù dell'indiscutibile diritto del tutto sui singoli è sempre stato difeso ed imposto, ed è stato difeso ed imposto tanto più brutalmente quanto più si è supposto che il tutto fosse costituito di liberi individui. Oggi invece tale problema è stato

sollevato - ed è stato sollevato dall'esterno, da coloro che si rifiutano di stare al giuoco della società opulenta - il problema di sapere se l'abolizione di questo tutto non sia per caso la condizione prima per il sorgere di una città, di uno stato, di una nazione veramente umani . Le probabilità di vittoria stanno in misura schiacciante dalla parte delle potenze che attualmente dominano il mondo. Ciò che possiamo ritenere fantasioso non è già il valutare positivamente i movimenti di liberazione nei paesi arretrati, ma bensì il valutare positivamente le loro prospettive di successo. Non v'è infatti ragione perché la scienza, la tecnologia e il denaro non debbano di nuovo compiere l'opera di distruzione, eppoi quella di ricostruire il mondo a propria immagine. Il prezzo del progresso è spaventosamente alto, ma noi vinceremo. L'hanno detto non solamente le vittime ingannate, ma anche i loro capi di stato. E tuttavia vi sono fotografie che mostrano file di cadaveri seminudi stesi di fronte ai vincitori in Vietnam, che rassomigliano in tutti i particolari alle fotografie dei cadaveri denutriti e mutilati di Auschwitz e Buchenwald. Nulla e nessuno potrà mai cancellare la realtà di questi fatti, neppure il senso di colpa che scatena ulteriore aggressività. Ma l'aggressione può essere ritorta contro l'aggressore. Lo strano mito per cui la piaga insanabile può essere sanata solamente dall'arma che l'ha provocata non ha trovato ancora la convalidazione della storia: la violenza che spezza la catena della violenza può dare inizio ad una nuova catena. E tuttavia, all'interno di questo processo e in antitesi ad esso, la lotta continuerà. Non si tratta della lotta di Eros contro Thanatos, perché la società opulenta ha anch'essa il suo Eros, che protegge, perpetua e moltiplica la vita. E non è una brutta vita per coloro che stanno alle regole e si autoreprimono. Ma in definitiva, si deve generalmente supporre che l'aggressività in difesa della vita sia meno dannosa agli istinti di vita dell'aggressività nell'aggressione . In difesa della vita: l'espressione ha un significato esplosivo nella società opulenta. Essa comporta la protesta contro le guerre e i massacri del neocolonialismo, il rifiuto delle cartoline precetto a rischio della prigione, la lotta per i diritti civili, ma anche il rifiuto di parlare il

linguaggio privo di vita dell'opulenza, di indossare vestiti puliti, di godere degli accessori dell'opulenza, di sottoporsi al sistema educativo creato per l'opulenza. La nuova "bohème", i "beatniks", gli "hipsters", i pacifisti - tutti questi «decadenti» - sono diventati oggi quello che probabilmente il decadentismo è sempre stato: un misero rifugio per l'umanità avvilita e degradata .

Si può parlare di un legame tra la dimensione erotica e la dimensione politica? Dentro e contro l'organizzazione terribilmente efficiente della società opulenta, la protesta radicale e perfino il tentativo di formulare, di articolare, di esprimere la protesta assumono un aspetto di immaturità infantile e ridicola. Così è ridicolo e forse anche «logico» che il meeting a Berkeley del Free Speech Movement (Movimento per la libertà di parola) si sia concluso con la rissa causata dall'apparire dell'insegna con la parola di quattro lettere. E' forse ugualmente ridicolo ed insieme corretto vedere un più profondo significato nei distintivi che portavano alcuni dei dimostranti (e fra loro dei fanciulli) contro il massacro in Vietnam: FATE L'AMORE NON LA GUERRA. D'altra parte, contro la gioventù che insorge e si ribella si ergono i rappresentanti del vecchio ordine, che non possono più proteggerne la vita senza sacrificarla nell'opera di distruzione, devastazione ed inquinamento. Essi ora comprendono anche i rappresentanti delle organizzazioni operaie - e giustamente, nella misura in cui l'impiego all'interno della prosperità capitalistica dipende dalla difesa dell'ordine sociale costituito .

Può esservi dubbio alcuno sul risultato, per quanto attiene al futuro prossimo? Il popolo, la maggioranza del popolo nella società opulenta, è dalla parte dell'ordine così com'è - non come potrebbe e dovrebbe essere. E l'ordine costituito è sufficientemente forte e sufficientemente efficiente da giustificare questa adesione e da garantirne il perpetuarsi. Ma proprio la forza e l'efficienza di questo ordine possono tuttavia diventare fattori di disgregazione. Per perpetuare il bisogno, ormai in

via di superamento, di lavorare a tempo pieno (anche se in forma molto ridotta), si renderà infatti necessario un crescente spreco di risorse, la creazione di lavori e servizi sempre più inutili, e lo sviluppo del settore militare e distruttivo. Guerre secondo l'"escalation" nel tempo, preparazione permanente per la guerra, e organizzazione totale della società, possono forse bastare a tenere il popolo sotto controllo, ma al prezzo di compromettere i principi morali su cui poggia ancora la società. Il progresso tecnico, che rappresenta di per sé una necessità per il mantenimento dell'ordine costituito, favorisce la crescita di esigenze e di facoltà che sono antagonistiche all'organizzazione sociale del lavoro su cui il sistema si regge. Nel corso dello sviluppo dell'automazione, il valore dei prodotti tende sempre meno ad essere proporzionale al tempo necessario a produrli, e di conseguenza diminuisce il bisogno reale che la società ha del lavoro produttivo. Di qui la necessità di colmare il vuoto con attività improduttive. Una quantità sempre maggiore del lavoro attualmente erogato dalla società diventa superflua, inutile e senza senso. Benché l'organizzazione totale della società consenta di sostenere e persino moltiplicare queste attività, sembra esservi un limite difficilmente superabile al loro continuo aumento. Questo limite sarà raggiunto quando il valore eccedente creato dal lavoro produttivo non basterà più a compensare il lavoro improduttivo. Una progressiva riduzione del lavoro sembra inevitabile, ed in vista di questa eventualità, il sistema deve provvedere a creare occupazioni senza lavoro; esso deve sviluppare bisogni che trascendono e possono persino essere incompatibili con l'economia di mercato . La società opulenta si va preparando a fronteggiare a modo suo questa evenienza coll'organizzare «il desiderio di bellezza e la brama di socialità», la ripresa del «contatto con la natura», l'«arricchimento della mente», e gli onori resi alla «creatività fine a se stessa». Il suono falso di queste affermazioni sta a indicare che, all'interno del sistema, queste aspirazioni vengono trasformate in attività culturali organizzate, sotto il patronato del governo e delle grandi industrie, rappresentando solamente

un'estensione del loro potere nell'animo delle masse. Certo, è quasi impossibile riconoscere nelle aspirazioni così formulate quelle dell'Eros e il suo bisogno di autonoma trasformazione dell'ambiente repressivo e di un'esistenza repressa e reprimente. Se questi obiettivi debbono essere raggiunti senza un implacabile conflitto con le esigenze dell'economia di mercato, allora vuoi dire che debbono essere raggiunti all'interno della struttura del commercio e del profitto. Ma questo equivarrebbe a negare ogni realizzazione perché l'energia erotica degli istinti di vita non può sprigionarsi liberamente nelle disumanizzanti condizioni del profitto e dell'opulenza. Il conflitto tra il necessario sviluppo di bisogni non economici, che avvalorerebbe l'idea dell'abolizione del lavoro (la vita come fine a se stessa), da una parte, e la necessità di perpetuare il bisogno di guadagnarsi la vita, dall'altra, è certamente controllabile (specialmente finché il Nemico, interno ed esterno, può servire da forza propulsiva a difesa dello "status quo". Il conflitto può tuttavia diventare esplosivo se accompagnato e aggravato dai mutamenti che si prospettano alla base stessa della società industriale avanzata, vale a dire il graduale indebolimento dell'impresa capitalistica nel corso del processo di automazione . Nel frattempo, non mancano cose da fare. Il sistema ha il suo punto di maggiore debolezza proprio laddove fa sfoggio della sua forza più brutale: nella crescita del suo potenziale bellico, che ha bisogno di tradursi in atto con guerre secondo una "escalation", intervallate da sempre più brevi periodi di pace e di preparazione alla guerra. Questa tendenza sembra reversibile solamente sotto una pressione fortissima, e il suo rovesciamento metterebbe alla scoperto i punti deboli della struttura sociale: la sua conversione in un sistema capitalistico «normale» può difficilmente essere pensabile senza una crisi grave e radicali mutamenti economici e politici. Oggi, l'opposizione alla guerra e all'aggressione militare colpisce il sistema alle radici, essa rappresenta un atto di ribellione contro coloro il cui dominio economico e politico poggia sulla riproduzione continua (ed allargata) dell'"establishment" militare, contro i «moltiplicatori» di questa e contro la politica che si

fonda su tale riproduzione. Non è difficile identificare questi interessi, e per combatterli non v'è bisogno di missili, bombe e napalm. Ma v'è bisogno di qualcosa che è assai più difficile produrre: la diffusione di un sapere non controllato e non manipolato, consapevolezza, e, soprattutto, il rifiuto sistematico di continuare a lavorare alla produzione degli strumenti materiali ed "intellettuali" che oggi sono usati contro l'umanità, per difendere la libertà e la prosperità di quella parte di essa che domina l'altra .

Nella misura in cui le organizzazioni operaie collaborano alla difesa dello "status quo", e nella misura in cui la parte del lavoro manuale nel processo di produzione diminuisce, le capacità e le attitudini "intellettuali diventano fattori sociali e politici. Oggi, il sistematico rifiuto di collaborare degli scienziati, dei matematici, dei tecnici, degli psicologi industriali e dei raccoglitori di dati statistici sulla opinione pubblica può bene ottenere quello che uno sciopero, anche su vasta scala, non può più ottenere, vale a dire l'inizio dell'inversione di rotta, la preparazione del terreno per l'azione politica. Che l'idea appaia del tutto utopistica non riduce la responsabilità politica insita nella posizione e nella funzione dell'intellettuale nella moderna società industriale. Il rifiuto degli intellettuali può trovare appoggio in un altro catalizzatore: il rifiuto istintuale dei giovani in protesta. Sono le loro vite che sono in giuoco, e se non le loro vite certo la loro salute mentale e la loro possibilità di essere completamente uomini. La loro protesta continuerà, perché è una necessità biologica. «Per natura» i giovani si trovano alla testa di quanti vivono e combattono per Eros contro Thanatos, e contro una civiltà che si sforza di abbreviare la via che conduce alla morte, pur possedendo i mezzi per allungarla. Ma nella società organizzata integralmente, la necessità biologica non si traduce immediatamente in azione: l'organizzazione richiede la contro-organizzazione. Oggi la lotta per la vita, la lotta per Eros, è la lotta "politica" . H. M .

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE .

In questo saggio si usano categorie psicologiche, poiché sono diventate categorie politiche. Le tradizionali linee di demarcazione tra psicologia da un lato e filosofia politica e sociale dall'altro, sono state rese antiquate dalla condizione dell'uomo della nostra epoca: processi psichici un tempo autonomi e identificabili vengono assorbiti dalla funzione dell'individuo nello stato - dalla sua esistenza pubblica. Problemi psicologici diventano dunque problemi politici: il disordine individuale rispecchia più direttamente di prima il disordine dell'insieme, e la cura del disturbo personale dipende più direttamente di prima dalla cura del disturbo generale. L'epoca tende al totalitarismo anche dove non ha prodotto stati totalitari. Fu possibile elaborare e praticare una psicologia come disciplina particolare finché la psiche fu in grado di contrapporsi al potere pubblico, finché vi fu una vera vita privata, realmente desiderata e in grado di creare da sé le proprie forme; se l'individuo non ha né la capacità né la possibilità di vivere per se stesso, i termini della psicologia diventano i termini delle forze della società che determinano la psiche. In queste circostanze, voler applicare la psicologia all'analisi di eventi sociali e politici, significa dare al problema un'impostazione cui gli eventi stessi hanno tolto ogni validità. Si presenta piuttosto il compito opposto: sviluppare la sostanza politica e sociologica delle nozioni psicologiche .

Ho tentato di riformulare certe questioni fondamentali e di seguirle in una direzione che finora non era stata esplorata fino in fondo. Mi rendo conto del carattere sperimentale di questa ricerca, e spero di poter trattare più adeguatamente in un prossimo futuro, di alcuni di questi problemi, specialmente di quelli che riguardano una teoria estetica . Le idee svolte in questo volume furono presentate per la prima volta al pubblico in una serie di conferenze tenute nel 1950-51 alla Washington School of Psychiatry. Desidero ringraziare il signor Joseph Borkin di Washington, che mi incoraggiò a scrivere questo

libro. Ho un debito di profonda gratitudine verso il professor Clyde Kluckhohn e il professor Barrington Moore junior, della Harvard University, e il dottor Henri e la dottoressa Yela Loewenfeld di New York, che hanno letto il manoscritto e mi hanno dato un aiuto prezioso con i loro suggerimenti e la loro critica. Per quanto riguarda il contenuto di questo saggio, la responsabilità è soltanto mia. La mia posizione teorica, invece, deve molto al mio amico professor Max Horkheimer e ai suoi collaboratori all'Istituto di ricerche sociali, attualmente a Francoforte . H. M .

EROS E CIVILTA'

"In memoria di Sophie Marcuse" (1901-51) .

INTRODUZIONE .

L'affermazione di Freud che la civiltà è basata sulla repressione permanente degli istinti umani, è stata accolta senza discussione. Il suo interrogativo, se la sofferenza inflitta in questo modo all'individuo valga i benefici della cultura, non è stato considerato con troppo impegno - tanto più che Freud stesso riteneva doversi trattare di un processo inevitabile e non reversibile. La libera soddisfazione dei bisogni istintuali dell'uomo è incompatibile con la società civile: la rinuncia e il differimento della soddisfazione sono i prerequisiti del progresso. «La felicità, - dice Freud, - non è un valore culturale». La felicità va subordinata a un lavoro che occupa tutta la giornata, alla disciplina della riproduzione monogamica, al sistema costituito delle leggi e dell'ordine. Il sacrificio metodico della libido, la sua deviazione, imposta inesorabilmente, verso attività e espressioni socialmente utili, "sono" la cultura .

Il sacrificio ha reso bene: nelle zone del mondo civile tecnicamente progredite, la conquista della natura è praticamente completa, e cresce la soddisfazione dei bisogni in un numero sempre maggiore di persone.

Né la meccanizzazione e standardizzazione della vita, né l'impoverimento psichico, né la sempre crescente distruttività del progresso dei nostri giorni, offrono ragioni sufficienti per mettere in dubbio il «principio» che ha governato il progresso della civiltà occidentale. L'aumento continuo della produttività rende sempre meno utopistica la promessa di una vita ancora migliore per tutti . L'incremento del progresso sembra tuttavia legato a una crescente restrizione della libertà. Ovunque nel mondo della civiltà industriale, il dominio dell'uomo sull'uomo aumenta in estensione e in efficienza. E questa tendenza non sembra costituire una regressione episodica, transitoria, sulla via del progresso. I campi di concentramento, gli stermini in massa, le guerre mondiali e le bombe atomiche non sono una «ricaduta nella barbarie», ma il compimento non represso di ciò che le conquiste moderne offrono all'uomo nella scienza, nella tecnica e nell'esercizio del potere. E il soggiogamento e la distruzione dell'uomo da parte dell'uomo, hanno luogo con la massima efficacia al punto culminante della civiltà, proprio quando le conquiste materiali e intellettuali dell'umanità sembrano consentire la creazione di un mondo veramente libero .

Questi aspetti negativi della cultura attuale potrebbero essere anche un indizio del fatto che le istituzioni costituite sono antiquate e superate, e che nuove forme di civiltà stanno sorgendo; forse la repressione viene conservata tanto più rigidamente, quanto meno diventa necessaria. Se essa facesse parte dell'essenza della civiltà come tale, il dubbio espresso da Freud sul prezzo della civiltà perderebbe ogni significato - poiché non esisterebbe un'alternativa .

Ma la teoria stessa di Freud offre argomenti per non accettare la sua equiparazione di civiltà e repressione. Proprio sul terreno delle sue conquiste teoriche va riaperta la discussione del problema. La correlazione antagonistica di libertà e repressione, produttività e distruzione, dominio e progresso, costituisce realmente il principio

della civiltà? O questa correlazione è forse soltanto il risultato di una specifica organizzazione storica dell'esistenza umana? In termini freudiani: il conflitto tra principio del piacere e principio della realtà è inconciliabile al punto da rendere necessaria la trasformazione in senso repressivo della struttura istintuale dell'uomo? O consente invece il concetto di una civiltà non repressiva, basata su un'esperienza dell'essere fondamentalmente diversa, su un rapporto fondamentalmente diverso tra uomo e natura, e su relazioni esistenziali fondamentalmente diverse? La nozione di una civiltà non-repressiva sarà discussa non come una speculazione astratta e utopistica. A nostro avviso, l'esame è giustificato da due ragioni concrete e realistiche: in primo luogo, la concezione teorica stessa di Freud sembra confutare la sua costante e ferma negazione della possibilità storica d'una civiltà non-repressiva; in secondo luogo, le conquiste stesse della civiltà repressiva sembrano creare le condizioni preliminari di una graduale abolizione della repressione. Allo scopo di chiarire questi motivi, tenteremo di reinterpretare la concezione teorica di Freud nei termini del suo contenuto storico-sociale .

Questo procedimento implica una presa di posizione contro le scuole revisioniste neofreudiane. Contrariamente ai revisionisti, io sono del parere che la teoria di Freud è, già nella sua sostanza, «sociologica» (1), e che non è necessario ricorrere a un nuovo orientamento culturale o sociologico per rivelare questa sostanza. Il «biologismo» di Freud è una teoria sociale in una dimensione profonda che è stata sistematicamente appiattita dalle scuole neofreudiane. Spostando l'accento dall'inconscio sul conscio, dai fattori biologici sui fattori culturali, esse hanno reciso le radici istintuali della società, considerando invece la società sul piano in cui essa si oppone all'individuo come «ambiente» bell'e fatto, senza che venga posto il problema delle sue origini e della sua legittimità. L'analisi neofreudiana di questo ambiente soccombe quindi alla mistificazione delle relazioni sociali, e la critica si aggira intieramente nella sfera,

ben sanzionata e ben protetta, delle istituzioni vigenti. Ne consegue che la critica neofreudiana rimane ideologica nel senso più stretto: essa non ha basi concettuali al di fuori del sistema costituito; e la maggior parte delle sue idee e dei suoi valori viene fornita dal sistema stesso. L'idealismo morale e quello religioso celebrano la loro felice resurrezione; e il fatto che siano adornati della terminologia di quella psicologia che in origine negava i loro diritti, nasconde male la loro identità con gli atteggiamenti ufficialmente desiderati e propagandati (2). Inoltre, siamo d'avviso che le idee più concrete e penetranti sulla struttura storica della civiltà si trovano proprio nei concetti che i revisionisti respingono. Quasi tutta la metapsicologia freudiana, la teoria degli istinti nella sua ultima formulazione, la ricostruzione della preistoria dell'umanità, fanno parte di questi concetti. Freud stesso li considerava semplici ipotesi di lavoro, utili per chiarire certe oscurità, per stabilire in via tentativa connessioni sperimentali tra vedute teoricamente non collegate: connessioni sempre soggette a correzioni, e destinate a essere scartate se non avessero più contribuito a facilitare il progresso della teoria e della pratica psicoanalitica. Negli sviluppi postfreudiani della psicoanalisi, questa metapsicologia è stata quasi completamente eliminata. Man mano che la psicoanalisi è diventata socialmente e scientificamente rispettabile, essa si è sbarazzata di speculazioni compromettenti. Ed erano veramente compromettenti, in più di un senso: non solo trascendevano il regno dell'osservazione clinica e dell'utilità terapeutica, ma interpretavano anche l'uomo in termini molto più offensivi per i tabù sociali di quanto lo fosse il «pansessualismo» della prima fase freudiana - termini che rivelavano la base esplosiva della civiltà. L'analisi che segue tenterà di applicare quelle intuizioni psicoanalitiche respinte come tabù perfino all'interno della psicoanalisi stessa, utilizzandole per una interpretazione delle tendenze fondamentali della civiltà .

Questo saggio è stato concepito come contributo alla "filosofia" della psicoanalisi - non alla psicoanalisi stessa. Esso non esorbita dal

campo della teoria, e non si addentra in quella disciplina tecnica che la psicoanalisi è diventata. Freud elaborò una teoria dell'uomo, una «psico-logia» nel senso stretto della parola. Con questa teoria, Freud si inserì nella grande tradizione filosofica, e si espose ad essere giudicato secondo criteri filosofici. Il nostro compito non è un'interpretazione riveduta o corretta dei concetti freudiani, ma lo studio delle implicazioni filosofiche e sociologiche di essi. Freud distinse scrupolosamente la sua filosofia dalla sua scienza; i neofreudiani hanno negato gran parte della prima. In campo terapeutico, la loro posizione può essere perfettamente giustificata. Ma nessun argomento terapeutico dovrebbe ostacolare lo sviluppo di una costruzione teorica intesa non già a curare una malattia individuale, ma a diagnosticare il disturbo generale .

Riteniamo opportuno spiegare alcuni termini in via preliminare: I termini «civiltà» e «cultura» sono usati indifferentemente per la stessa accezione - come ne "Il disagio della civiltà" di Freud . «Repressione» e «repressivo» sono usati in senso non tecnico, e indicano processi consci "e" inconsci, esterni "e" interni, di costrizione, restrizione, e rimozione .

«Istinto», conformemente alla nozione freudiana di "Trieb", si riferisce alle tendenze primarie dell'organismo umano, soggette a modificazioni "storiche"; queste tendenze possono rappresentarsi tanto psichicamente quanto somaticamente .

PARTE PRIMA .

SOTTO IL DOMINIO DEL PRINCIPIO DELLA REALTA' .

1. LA TENDENZA NASCOSTA DELLA PSICOANALISI .

La concezione dell'uomo che emerge dalla teoria freudiana, è il più irrefutabile atto di accusa della civiltà occidentale - ed è al tempo stesso, la difesa più incrollabile di questa civiltà. Secondo Freud, la

storia dell'uomo è la storia della sua repressione. La cultura impone costrizioni non solo alla sua esistenza nella società, ma anche alla sua esistenza biologica, e non solo a settori della sua esistenza umana, ma alla sua struttura istintuale stessa. Ma queste costrizioni sono la condizione preliminare del progresso. Lasciati liberi di perseguire i loro obiettivi naturali, gli istinti fondamentali dell'uomo sarebbero incompatibili con ogni duratura associazione e conservazione: distruggerebbero perfino ciò che abitualmente uniscono. L'Eros sfrenato è altrettanto funesto del suo antagonista, l'istinto di morte. La loro forza distruttiva deriva dal fatto che essi tendono a una soddisfazione che la cultura non può concedere: alla soddisfazione come tale e fine a se stessa, in qualsiasi istante. Gli istinti devono quindi essere deviati dalla loro meta, ed essere inibiti nel loro scopo. La civiltà comincia quando si è rinunciato efficacemente all'obiettivo primario - alla soddisfazione integrale dei bisogni . Le vicissitudini degli istinti sono le vicissitudini dell'apparato psichico nella civiltà. Gli impulsi animali diventano istinti umani sotto l'influenza della realtà esterna. La loro «localizzazione» originale nell'organismo e la loro direzione fondamentale rimangono le stesse, ma i loro obiettivi e le loro manifestazioni sono soggetti a mutamenti. Tutti i concetti psicoanalitici (sublimazione, identificazione, proiezione, repressione, introiezione), implicano e indicano la mutabilità degli istinti. Ma la realtà che dà forma agli istinti ed anche ai loro bisogni e alla soddisfazione di questi, è un mondo storico-sociale. L'uomo animale diventa un essere umano soltanto in virtù d'una trasformazione fondamentale della sua natura, che non incide soltanto sulle sue mete istintuali, ma anche sui «valori» istintuali - cioè sui principi che governano il raggiungimento delle mete. Si può tentare di definire nel modo seguente il cambiamento del sistema di valori che esercita questa funzione di governo: da: soddisfazione immediata a: soddisfazione differita; da: piacere a: limitazione del piacere; da: gioia (gioco) a: fatica (lavoro); da: recettività a: produttività; da: assenza di repressione a: sicurezza .

Freud ha descritto questo cambiamento come la trasformazione del "principio del piacere" in "principio della realtà". L'interpretazione dell'«apparato psichico» nei termini di questi due principi, è uno dei fondamenti della teoria freudiana, e lo rimane malgrado tutte le modificazioni della concezione dualistica. Essa corrisponde ampiamente (anche se non completamente) alla distinzione tra processi inconsci e processi consci. L'individuo esiste per così dire in due dimensioni diverse, caratterizzate da processi e principi psichici diversi. La differenza tra queste due dimensioni è tanto di ordine genetico-storico, quanto di ordine strutturale: l'inconscio, governato dal principio del piacere, comprende «i processi più antichi, primari, i residui di una fase di sviluppo nella quale essi erano l'unico genere di processi psichici». Essi lottano unicamente per «conquistare piacere. Di fronte a qualsiasi azione che potrebbe provocare dispiacere ('dolore'), l'attività psichica si ritira» (3). Ma il principio del piacere, non frenato, entra in conflitto con l'ambiente naturale e umano. L'individuo viene costretto ad accorgersi in modo traumatico che una soddisfazione piena e indolore dei suoi bisogni è impossibile. Dopo l'esperienza di questa delusione, diviene dominante un nuovo principio di funzionamento psichico. Il principio della realtà si sovrappone al principio del piacere: l'uomo impara a rinunciare a un piacere momentaneo, incerto e distruttivo, in favore d'un piacere soggetto a costrizioni, differito, ma «sicuro». In virtù di questo vantaggio duraturo ottenuto per mezzo della rinuncia e della costrizione, il principio della realtà, secondo Freud, «salvaguarda» anziché «detronizzare», «modifica» anziché negare il principio del piacere .

Ma l'interpretazione psicoanalitica rivela che il principio della realtà impone un mutamento non soltanto della forma e del momento del piacere, ma anche della sua sostanza vera e propria. L'adattamento del piacere al principio della realtà implica il soggiogamento e la deviazione del potere distruttore della soddisfazione istintuale, la repressione del suo aspetto incompatibile con le norme e le relazioni

vigenti nella società, e per ciò stesso, implica la transustanziazione del piacere medesimo .

Coll'istituirsi del principio della realtà, l'essere umano che sotto il principio del piacere era stato poco più d'un'accozzaglia di tendenze animali, è diventato un Io organizzato. Ora lotta per «ciò che è utile», per ciò che può ottenere senza causare danno a se stesso e al proprio ambiente vitale. Sotto il principio della realtà, l'essere umano sviluppa la funzione della "ragione": esso impara a «vagliare» la realtà, a distinguere tra bene e male, vero e falso, utile e dannoso. L'uomo acquista le facoltà di attenzione, memoria, e giudizio; diventa un "soggetto" conscio e pensante inserito in un sistema razionale che gli viene imposto dall'esterno. Una sola attività del pensiero è «scissa» dalla nuova organizzazione dell'apparato psichico, e rimane liberà dal dominio del principio della realtà: "la fantasia" che è «protetta contro alterazioni culturali» e rimane legata al principio del piacere. Per tutto il resto, l'apparato psichico rimane di fatto subordinato al principio della realtà. La funzione di «scarica motoria», che sotto la supremazia del principio del piacere «serviva a alleggerire l'apparato psichico dagli stimoli accumulatisi», ora viene impiegata nell'«alterazione appropriata della realtà»: viene convertita in "azione" (4) . In questo modo il campo dei desideri dell'uomo e lo strumentario per la loro soddisfazione sono immensamente aumentati, e la facoltà di alterare consciamente la realtà in armonia con «ciò che è utile» sembra promettere una graduale eliminazione delle barriere estranee che ostacolano la gratificazione dei desideri. Ma d'ora in poi né i suoi desideri né la sua alterazione della realtà gli appartengono più: ora sono «organizzati» dalla sua società. E questa «organizzazione» reprime e transustanzia i suoi bisogni istintuali originali. Se l'assenza di repressione è l'archetipo della libertà, la civiltà è la lotta contro questa libertà .

La sostituzione del principio della realtà al principio del piacere costituisce il grande episodio traumatico dello sviluppo dell'uomo - tanto dello sviluppo della specie (filogenesi) quanto di quello dell'individuo (ontogenesi). Secondo Freud, questo episodio non ha avuto luogo un'unica volta, ma ricorre durante tutta la storia dell'umanità e di ogni singolo individuo. Filogeneticamente, esso avviene per la prima volta nell'"orda primitiva", quando il "padre primordiale" monopolizza potere e piacere, e costringe i figli a rinunciarvi. Ontogeneticamente, esso ha luogo durante il periodo della prima infanzia, e la sottomissione al principio della realtà viene imposta da parte dei genitori e degli educatori. Ma sia sul piano della specie che su quello dell'individuo, la sottomissione si ripete continuamente. Il dominio del padre primordiale è seguito, dopo la prima ribellione, dal dominio dei figli, e il clan fraterno, sviluppandosi, si trasforma in dominio sociale e politico istituzionalizzato. Il principio della realtà si materializza in un sistema di istituzioni. E l'individuo che cresce nell'ambito di un sistema di questo genere, sente le esigenze del principio della realtà come esigenze di legge e ordine, e le trasmette alla prossima generazione .

Il fatto che nel corso dello sviluppo dell'uomo sia continuamente necessario ristabilire il principio delle realtà, indica l'incompletezza e insicurezza del suo trionfo sul principio del piacere. Nella concezione freudiana, la civiltà non abolisce una volta per tutte lo «stato di natura». Ciò che la civiltà ha dominato e represso - le richieste del principio del piacere - continua a esistere nella civiltà stessa. L'inconscio custodisce gli obiettivi dello sconfitto principio del piacere. Fatta deviare dalla realtà esterna, o perfino incapace di raggiungerla, la piena forza del principio del piacere non soltanto sopravvive nell'inconscio, ma incide anche in vari modi su quella realtà che aveva soppiantato il principio del piacere. Il "ritorno del represso" costituisce la storia ostracizzata e sotterranea della civiltà. E l'indagine di questa storia non rivela soltanto il segreto dell'individuo,

ma anche quello della civiltà. La psicologia individuale di Freud è nella sua essenza psicologia sociale. La repressione è un fenomeno storico. L'asservimento efficace degli istinti sotto il controllo di freni repressivi, è imposto non dalla natura ma dall'uomo. Il padre primordiale, come archetipo del dominio, dà inizio alla reazione a catena di asservimento, ribellione e riconquista del dominio, che caratterizza la storia della civiltà. Ma fin dalla prima restaurazione preistorica del dominio seguita dalla prima ribellione, la repressione dall'esterno è stata coadiuvata dalla repressione dall'interno: l'individuo non libero introietta i propri padroni e le imposizioni di questi ultimi, nel proprio apparato psichico. La lotta contro la libertà si riproduce nella psiche dell'uomo come autorepressione dell'individuo represso, e la sua autorepressione a sua volta sostiene il padrone e le sue istituzioni. E' questa dinamica psichica che, secondo Freud, costituisce la dinamica della civiltà .

Secondo Freud, la modificazione repressiva degli istinti sotto il principio della realtà viene imposta e conservata dall'«eterna lotta primordiale per l'esistenza... che continua fino ai giorni nostri». La penuria ("Lebensnot, Ananke") insegna agli uomini che non è possibile soddisfare liberamente i propri impulsi istintuali, che non è possibile vivere sotto il principio del piacere. Il motivo per cui la società impone la modificazione decisiva della struttura degli istinti è quindi «economico; poiché essa non ha mezzi sufficienti per mantenere in vita i suoi membri senza lavoro da parte loro, essa deve fare in modo che il numero di questi membri sia limitato e che le loro energie vengano deviate dalle attività sessuali verso il loro lavoro» (5) . Questa concezione è antica come la civiltà stessa, e ha sempre fornito le razionalizzazioni più efficaci in favore della repressione. In misura considerevole, la teoria di Freud condivide questa razionalizzazione: Freud considera «eterna» la «lotta primordiale per l'esistenza», e crede quindi a un antagonismo «eterno» tra principio del piacere e principio della realtà. Il convincimento che una civiltà non repressiva sia impossibile, è una pietra angolare della costruzione teorica freudiana. Ma la teoria di Freud contiene anche elementi che invalidano questa razionalizzazione, che scuotono la tradizione predominante nel pensiero occidentale, che contengono perfino accenni al contrario. La sua opera è caratterizzata dall'insistenza e dalla mancanza di compromessi nello svelare il contenuto repressivo dei valori supremi e delle supreme conquiste della cultura. E ciò facendo, egli nega l'identità di ragione e repressione, sulla quale è costruita l'ideologia della cultura. La metapsicologia di Freud è un continuo tentativo di scoprire e mettere in dubbio la terribile necessità della stretta connessione tra civiltà e barbarie, progresso e sofferenza, libertà e infelicità - connessione che in ultima i analisi si rivela come connessione tra Eros e Thanatos. Freud formula i suoi dubbi a proposito della cultura non da un punto di vista romantico o utopistico, ma considerando le sofferenze e la miseria implicite in essa. La libertà

culturale si presenta in questo modo sotto la luce della mancanza di libertà, e il progresso nella cultura sotto la luce della costrizione. Questo però non nega il valore della cultura: mancanza di libertà e costrizione sono il prezzo che deve essere pagato .

Ma svelando la loro ampiezza e la loro profondità, Freud difende le aspirazioni represse dell'umanità: le richieste di una condizione dove libertà e necessità coincidano. Ogni libertà esistente nel regno della coscienza sviluppata e nel mondo che essa ha creato, è soltanto una libertà derivata, frutto di un compromesso, acquistata con la rinunzia alla completa soddisfazione dei bisogni. E poiché la completa soddisfazione dei bisogni è felicità, la libertà che si trova nella civiltà è, nella sua essenza, l'antagonista della felicità: essa comporta la modificazione repressiva (sublimazione) della felicità. Oppostamente, l'inconscio, lo strato più antico e profondo della personalità psichica, "è" l'impulso verso una soddisfazione integrale, che è assenza di bisogno e repressione. Come tale, in esso necessità e libertà sono immediatamente identiche. Secondo la concezione freudiana, l'equiparazione di libertà e felicità, repressa dalla coscienza, è conservata nell'inconscio. La sua verità, benché rifiutata da quest'ultimo, continua a preoccupare la psiche; quest'ultima conserva il ricordo di fasi passate della vita individuale, nelle quali era stata realizzata una soddisfazione integrale. E il passato continua a far valere le proprie esigenze verso il futuro: e fa nascere il desiderio di un paradiso ricreato in base alle conquiste della civiltà . Il fatto che nella psicoanalisi la memoria abbia una posizione centrale come modo decisivo di "cognizione", è molto più che un semplice espediente terapeutico; la funzione terapeutica della memoria deriva dal "valore di verità" della memoria. Il suo valore di verità sta nella sua funzione specifica di conservare promesse e potenzialità che sono state tradite, o perfino dichiarate fuori legge, dall'individuo maturo e civile, ma che una volta, nel suo passato nebuloso, furono realizzate, e che non sono mai state completamente dimenticate. Il principio della realtà impone

una costrizione alla funzione cognitiva della memoria - al suo attaccamento all'esperienza passata di felicità che acuisce il desiderio di ri-crearla consciamente. La liberazione psicoanalitica della memoria sconvolge e distrugge la posizione razionale dell'individuo represso. Quando il conoscere cede il passo al ri-conoscere, le immagini proibite gli impulsi proibiti dell'infanzia cominciano a proclamare quella verità che la ragione nega. La regressione assume una funzione progressiva. Il passato riscoperto offre norme critiche che sono represse dal presente. Inoltre, la restaurazione della memoria è accompagnata dalla restaurazione del contenuto cognitivo della fantasia. La teoria psicoanalitica sposta queste facoltà psichiche dalla sfera poco impegnativa dei sogni ad occhi aperti e dell'immaginazione, e riconquista le loro rigorose verità. Il peso di queste scoperte dovrà alla fine infrangere la cornice entro la quale esse furono fatte e confinate. La liberazione del passato non finisce nella sua riconciliazione col presente. Contro la costrizione autoimposta di chi ha fatto queste scoperte, l'orientamento sul passato tende verso un orientamento sul futuro. La "recherche du temps perdu" diventa il veicolo di una futura liberazione (6) .

La discussione seguente sarà centrata su questa tendenza nascosta della psicoanalisi .

L'analisi di Freud dello sviluppo dell'apparato psichico repressivo si svolge su due piani: a) Ontogenetico: la crescita dell'individuo represso dalla prima infanzia fino alla sua esistenza conscia nella società . b) Filogenetico: la crescita della civiltà repressiva dall'orda primitiva fino allo stato civilizzato completamente costituito . Questi due piani sono in continua correlazione. Questa correlazione è riassunta nella nozione freudiana del ritorno del represso nella storia: l'individuo ri-esperimenta e ri-agisce i grandi eventi traumatici che hanno avuto luogo durante lo sviluppo della specie, e la dinamica istintuale rispecchia, dal principio alla fine, il conflitto tra individuo e

specie umana (tra particolare e universale), nonché le varie soluzioni di questo conflitto .

Dapprima seguiremo lo sviluppo ontogenetico fino allo stato maturo dell'individuo civilizzato. Quindi ritorneremo alle origini filogenetiche, ed estenderemo la concezione freudiana allo stato maturo della specie umana civilizzata. La correlazione costante tra i due piani fa sì che rimandi, anticipazioni e ripetizioni siano inevitabili

2. L'ORIGINE DELL'INDIVIDUO REPRESSO (ONTOGENESI)

Freud rintraccia lo sviluppo della repressione nella struttura istintuale dell'individuo. Il destino della libertà e della felicità dell'uomo viene deciso nella lotta degli istinti - letteralmente una lotta per la vita o per la morte -, alla quale prendono parte soma e psiche, natura e civiltà. Questa dinamica biologica e allo stesso tempo psicologica costituisce il centro della metapsicologia di Freud. Egli formulò queste ipotesi decisive con esitazioni e modifiche continue - e poi le lasciò in sospeso. L'ultima teoria degli istinti, nel contesto della quale esse sorsero dopo il 1920, era stata preceduta da almeno due concezioni diverse dell'anatomia della personalità psichica. Non è necessario passare in rivista in questa sede tutta la storia della teoria psicoanalitica degli istinti (7); una breve ricapitolazione di alcuni dei suoi tratti essenziali è sufficiente a prepararci per la nostra discussione . In tutte le varie fasi della teoria di Freud, l'apparato psichico appare come un'unione dinamica di opposti: di strutture inconsce e consce; di processi primari e secondari; di forze ereditate «fissate costituzionalmente», e di forze acquisite; di soma-psiche e di realtà esterna. Questa costruzione dualistica prevale perfino nell'ultima topologia, tripartita in Es, Io e Super-Io; gli elementi intermedi e quelli che si sovrappongono parzialmente l'uno all'altro, tendono ai due poli. Essi trovano la loro espressione più esplicita nei due ultimi principi che governano l'apparato psichico: il principio del piacere e il principio della realtà .

Nella primissima fase del suo sviluppo, la teoria di Freud è costruita intorno all'antagonismo tra istinti sessuali (libidici) e istinti dell'Io (di autoconservazione); nella sua ultimissima fase, essa è centrata sul conflitto tra "istinti di vita" (Eros) e l'"istinto di morte". Durante un breve periodo intermedio, la concezione dualistica fu sostituita dall'ipotesi di una libido unica, che permea ogni cosa (narcisistica). In tutte queste modifiche della teoria di Freud, la sessualità conserva la sua posizione di predominio nella struttura degli istinti. La funzione predominante della sessualità è radicata nella natura stessa dell'apparato psichico quale Freud lo concepì: se i processi psichici primari sono governati dal principio del piacere, l'istinto che, operando sotto questo principio, sostiene la vita stessa deve essere l'istinto di vita . Ma la concezione della sessualità nella prima fase della teoria di Freud, è ancora ben lontana da quella dell'Eros come istinto di vita. Dapprima l'istinto sessuale è soltanto uno dei vari istinti specifici (o piuttosto un gruppo di istinti), affiancato agli istinti dell'Io (o di autoconservazione), ed è determinato dalla sua genesi specifica, dal suo scopo specifico e dal suo oggetto specifico. Lungi dall'essere «pan-sessualista», la teoria di Freud, almeno fino all'introduzione del concetto di narcisismo nel 1914, è caratterizzata da una restrizione della portata della sessualità - una restrizione che viene conservata malgrado la persistente difficoltà nell'identificare l'esistenza indipendente di istinti di autoconservazione non sessuali. Siamo ancora molto lontani dall'ipotesi che questi ultimi siano semplicemente istinti componenti «la cui funzione è di garantire che l'organismo seguirà il proprio cammino fino alla morte e di evitare tutte quelle vie che riportino all'esistenza inorganica, ma non siano quelle immanenti nell'organismo stesso» (8), oppure - ciò che è un altro modo di dire la stessa cosa - siamo ancora lontani dall'ipotesi che gli istinti di conservazione siano di natura libidica, una parte dell'Eros. Comunque, la scoperta della sessualità infantile e delle quasi illimitate zone erogene del corpo, anticipa la successiva scoperta e formulazione delle componenti libidiche degli istinti di autoconservazione, e prepara

il terreno alla re-interpretazione definitiva della sessualità in termini di istinto di vita (Eros) .

Nella formulazione definitiva della teoria degli istinti, gli istinti di autoconservazione - il più caro tesoro dell'individuo e la sua giustificazione nella «lotta per l'esistenza» - sono dissolti: qui la loro opera si presenta come opera di istinti sessuali generici oppure, poiché l'autoconservazione si ottiene per mezzo di un'aggressività socialmente utile - come opera di istinti di distruzione. Ora, i due istinti fondamentali sono l'Eros e l'istinto di morte. Ma è molto importante notare che, introducendo la nuova concezione, Freud è condotto a ricordare in vari punti la natura comune degli istinti, anteriore alla loro differenziazione. Il fatto saliente e terrificante è la scoperta della tendenza fondamentale "regressiva" o «conservatrice» di tutta la vita istintuale. Freud non può sottrarsi al sospetto di aver toccato in questo modo un «attributo universale degli istinti e forse della vita organica in genere» finora mai notato, e precisamente «una tendenza inerente alla vita organica a restaurare uno stato di cose precedente, che l'entità vivente è stata obbligata ad abbandonare sotto la pressione di forze perturbanti esterne»: una specie di «elasticità organica» o «inerzia inerente alla vita organica» (9). In questo consisterebbe l'ultimo contenuto o l'ultima sostanza di quei «processi primari» che Freud, fin dapprincipio, riconobbe come operanti nell'inconscio. Dapprima essi erano stati definiti come la lotta per «il libero defluire dei quantitativi di eccitazione» causata dalla collisione dell'organismo con la realtà esterna (10); la completa libertà di deflusso significherebbe la soddisfazione completa. Ora, dopo vent'anni, Freud continua a partire da questa assunzione: <Il principio del piacere è dunque una tendenza che opera al servizio di una funzione il cui compito è di liberare completamente l'apparato psichico da ogni eccitazione, o di mantenervi costante il quantitativo di eccitazione, o di tenerlo il più basso possibile. Non siamo ancora in grado di deciderci con sicurezza in favore dell'una o dell'altra di queste possibili formulazioni> (11) .

Ma la logica interna di questa concezione si impone con una coerenza sempre maggiore. Il sentirsi costantemente liberi da ogni eccitazione, è uno stato che è cessato definitivamente all'inizio della vita; la tendenza a un equilibrio degli istinti è quindi in definitiva una regressione al di là della vita stessa. I processi primari dell'apparato psichico, nella loro lotta per ottenere una soddisfazione integrale, sembrano dunque fatalmente legati all'«aspirazione più universale di tutta la sostanza vivente - precisamente alla tendenza a ritornare alla quiete assoluta del mondo inorganico» (12) Gli istinti vengono tratti nell'orbita della morte. «Se è vero che la vita è governata dal principio di equilibrio costante, di Fechner, essa consiste in una discesa continua verso la morte» (13). Sorge ora il "principio del Nirvana" come la «tendenza dominante della vita psichica e forse della attività nervosa in genere». E il principio del piacere si presenta sotto la luce del principio del Nirvana - come un'«espressione» del principio del Nirvana: <... lo sforzo per ridurre, per tenere costante o per eliminare una tensione interna dovuta a stimoli (il «principio del Nirvana»...) ... trova la sua espressione nel principio del piacere; e l'aver noi riconosciuto questo fatto è una delle nostre ragioni più valide per credere nell'esistenza di istinti di morte> (14) .

Comunque, il primato del principio del Nirvana, la terrificante convergenza di piacere e morte, si dissolve non appena stabilito. Per quanto possa essere universale l'inerzia regressiva della vita organica, gli istinti lottano per raggiungere il loro obiettivo in modi fondamentalmente differenti. La differenza è equivalente a quella che corre tra sostenere e distruggere la vita. Dalla natura comune della vita istintuale si sviluppano due istinti antagonisti. Gli istinti di vita (Eros) ottengono il sopravvento sugli istinti di morte. Essi ostacolano e ritardano continuamente la «discesa verso la morte»: «nuove tensioni vengono introdotte dalle esigenze dell'Eros, dagli istinti sessuali, che si esprimono in bisogni istintuali» (15). Essi cominciano la loro funzione di riprodurre la vita con la separazione delle cellule germinali

dall'organismo e con la coalescenza di due di quelle cellule (16) procedendo alla costituzione e alla conservazione di «sempre maggiori unità» di vita (17). Essi conquistano in questo modo, contro la morte, l'«immortalità potenziale» della sostanza vivente (18). Il dualismo dinamico della vita istintuale sembra indiscutibile. Ma improvvisamente Freud ritorna al punto di partenza, alla natura originale comune degli istinti. Gli istinti di vita «sono conservatori nello stesso senso degli altri istinti in quanto essi si riferiscono a fasi precedenti della sostanza vivente» - benché siano conservatori «su un livello più alto» (19). Così, la sessualità obbedirebbe in definitiva allo stesso principio al quale obbedisce l'istinto di morte. Più tardi, allo scopo di illustrare il carattere regressivo della sessualità, Freud ricorderà l'«ipotesi fantastica» di Platone, secondo la quale «la sostanza vivente, al momento della sua nascita, fu spezzettata in minuscole particelle che da allora in poi si sono sempre sforzate di riunirsi per mezzo degli istinti sessuali» (20). Che l'Eros, malgrado ogni evidenza, operi in ultima analisi al servizio dell'istinto di morte, e che la vita sia veramente soltanto un'unica «strada più lunga che conduce alla morte» (21)? Ma l'evidenza è sufficientemente forte, e la strada più lunga è sufficientemente lunga per giustificare l'ipotesi opposta. L'Eros viene definito come la grande forza unificatrice che conserva tutta la vita (22). L'ultimo e più profondo rapporto fra Eros e Thanatos rimane oscuro .

Se Eros e Thanatos emergono quindi come i due istinti fondamentali la cui onnipresenza e continua fusione (nonché de-fusione) caratterizzano il processo della vita, questa teoria degli istinti va molto al di là di una semplice riformulazione dei concetti freudiani precedenti. Gli psicoanalisti hanno rilevato giustamente che l'ultima metapsicologia di Freud è basata su un concetto degli istinti essenzialmente nuovo: gli istinti non sono più definiti nei termini della loro origine e della loro funzione organica, ma nei termini di una forza determinante che da una «direzione» ("Richtung") ai processi di vita,

nei termini di «principi di vita». Le nozioni di "istinto", "principio", "regolazione", vengono considerate identiche. «La rigida contrapposizione di un apparato psichico regolato da certi principi da un lato, e di istinti che penetrano nell'apparato dall'altro, non poté più essere mantenuta» (23). Inoltre, la concezione "dualistica" degli istinti, diventata problematica già con l'introduzione del narcisismo, sembra ora minacciata da una direzione ben diversa. Riconosciute le componenti libidiche degli istinti dell'Io, diventò praticamente impossibile «pensare ad altri istinti all'infuori di quelli libidici» (24), cioè trovare un qualsiasi impulso istintuale che non «si riveli come un derivato dell'Eros» (25) .

Quest'incapacità di scoprire nella struttura istintuale primaria qualcosa che non sia Eros, questo monismo della sessualità - incapacità che, come vedremo in seguito, costituisce l'autentica verifica della verità -, ora sembra trasformarsi nel suo opposto: in un monismo di morte. E' vero che l'analisi della coazione a ripetere e in definitiva delle costituenti sadiche dell'Eros, ristabilisce la concezione dualistica che era stata scossa: l'istinto di morte diventa di proprio diritto il compagno dell'Eros nella struttura istintuale primaria, e la loro lotta perpetua costituisce la dinamica primaria. Ma la scoperta della «natura conservatrice» comune degli istinti costituisce un argomento contro la concezione dualistica, e mantiene l'ultima meta-psicologia di Freud in quello stato di sospensione e di profondità che fa di essa una delle grandi imprese intellettuali nella scienza dell'uomo. La "ricerca della comune origine" dei due istinti fondamentali non può più essere passata sotto silenzio. Fenichel rilevò (26) che Freud stesso aveva fatto un passo decisivo in questa direzione postulando un'«energia spostabile, in sé neutrale, ma in grado di unire le proprie forze sia a un impulso erotico sia a un impulso distruttivo» - all'istinto di vita o a quello di morte. Mai prima di allora la morte era stata compresa con tanta coerenza nell'istinto di vita; ma anche mai fino allora la morte si era tanto avvicinata all'Eros. Fenichel solleva un

problema decisivo, e cioè se l'antitesi tra Eros e istinto di morte non sia la «differenziazione di una radice originariamente comune». Egli propone che i vari fenomeni raggruppati come istinto di morte possano esser presi come espressione di un principio «valido per tutti gli istinti», un principio che nel corso dello sviluppo «potrebbe esser stato modificato... da influenze esterne» (27). Inoltre, se la tendenza regressiva a ripetere in tutta la vita organica è una lotta per conquistare uno stato di quiete integrale, se il principio del Nirvana è il fondamento del principio del piacere, allora la necessità della morte appare in una luce completamente nuova. L'istinto di morte è distruttività non fine a se stessa, ma presente solo per liberare da una tensione. La discesa verso la morte è una fuga inconscia dal dolore e dal bisogno. E' un'espressione della lotta eterna contro la sofferenza e la repressione. E l'istinto di morte stesso sembra avere subito l'influenza dei mutamenti storici che influirono su questa lotta. Una spiegazione più esauriente del carattere storico degli istinti richiede che essi vengano inseriti nel "nuovo concetto della persona", che corrisponde all'ultima versione della teoria freudiana degli istinti . Gli «strati» principali della struttura psichica vengono ora designati come "Es", "Io", e "Super-Io". Lo strato fondamentale, quello più antico e più vasto, è l'Es, il regno dell'inconscio, degli istinti primari. L'Es è libero dalle forme e dai principi che costituiscono l'individuo sociale conscio. Non è influenzato dal tempo né turbato da contraddizioni; non conosce «né valori, né bene e male, né moralità» (28). Non tende all'autoconservazione (29): non lotta per altro che per la soddisfazione dei suoi bisogni istintuali in accordo col principio del piacere (30) .

Sotto l'influenza del mondo esterno (l'ambiente), una parte dell'Es che è dotato di organi per la recezione degli stimoli e la protezione contro di essi, si sviluppò gradatamente fino a diventare Io. Questo è il «mediatore» tra Es e mondo esterno. La percezione e la coscienza sono soltanto la parte più esigua e «più superficiale» dell'Io, la parte topograficamente più vicina al mondo esterno: ma in virtù di questi

suoi istrumenti (il «sistema conscio-percettivo») l'Io conserva la sua esistenza, osservando e vagliando la realtà, creando e conservando una «vera immagine» di questa, adattando se stesso alla realtà e modificando quest'ultima nel senso dei propri interessi. Così, l'Io ha il compito di «rappresentare il mondo esterno all'Es, e in questo modo di salvare quest'ultimo; poiché l'Es, nella sua lotta cieca per soddisfare i propri istinti e disdegnando di prendere in considerazione la superiorità delle forze esterne, non potrebbe in altro modo sfuggire all'annientamento» (31). Nell'accudire a questo compito, la funzione principale dell'Io consiste nel coordinare, alterare, organizzare e controllare gli impulsi dell'Es in modo da ridurre al minimo i conflitti con la realtà: nel reprimere gli impulsi che sono incompatibili con la realtà, nel «conciliare» altri impulsi colla realtà cambiando il loro oggetto, rimandando o facendo deviare la loro soddisfazione, trasformando i loro modi di soddisfazione, amalgamandoli con altri impulsi, eccetera. In questo modo, l'Io «esautora il principio del piacere che esercita un dominio indiscusso sui processi che si svolgono nell'Es e lo sostituisce col principio della realtà che promette maggiore sicurezza e maggiori successi» .

Malgrado le sue funzioni che sono di importanza essenziale e che garantiscono la soddisfazione degli istinti di un organismo che in altro modo verrebbe quasi certamente distrutto o si distruggerebbe da sé, l'Io non perde il suo contrassegno di un «rampollo» dell'Es. In rapporto all'Es, i processi dell'Io rimangono "processi secondari". Nulla illustra in modo più evidente la funzione dipendente dell'Io, di quella formulazione che Freud diede nella sua prima fase, quando affermò che ogni pensare «è unicamente una strada più lunga che porta dal ricordo della soddisfazione... alla carica identica dello stesso ricordo, che deve venir raggiunta ancora una volta per la via dell'esperienza motoria» (32). Il ricordo della soddisfazione è all'origine di ogni pensare, e l'impulso a riconquistare una soddisfazione passata è la forza motrice nascosta dietro ai processi del pensiero. Poiché il

principio della realtà fa di questi processi una serie senza fine di «strade più lunghe», l'Io sente la realtà come prevalentemente ostile, e l'atteggiamento dell'Io è in prevalenza un atteggiamento di «difesa». Ma d'altro lato, poiché la realtà, se si passa per queste strade più lunghe, fornisce soddisfazione (anche se soltanto soddisfazione «modificata»), l'Io deve respingere gli impulsi che, se soddisfatti, distruggerebbero la propria vita. La difesa dell'Io è dunque una guerra su due fronti .

Nel corso dello sviluppo dell'Io sorge un'altra «entità» psichica: il "Super-Io". Esso ha origine nel lungo periodo di dipendenza del bambino dai suoi genitori; l'influenza dei genitori rimane il nucleo essenziale del Super-Io. Successivamente, un certo numero di influenze sociali e culturali vengono incluse nel Super-Io, finché esso concentra in se stesso la rappresentazione potente della moralità costituita e di «ciò che la gente chiama i valori 'superiori' della vita umana». Ora, le «restrizioni esterne» che furono imposte all'individuo prima dai genitori e quindi da altri rappresentanti della società, vengono «introiettate» nell'Io e diventano la sua «coscienza»; d'ora in poi, il senso di colpa - il bisogno di punizione generato dalle trasgressioni o dal desiderio di trasgredire queste restrizioni (specialmente nella situazione edipica) -, permea la vita psichica. «Di regola l'Io attua le repressioni al servizio e su richiesta del Super-Io» (33). Ma ben presto le repressioni diventano inconsce, per modo di dire automatiche, e una «gran parte» del senso di colpa rimane inconscio .

Franz Alexander parla della «trasformazione della condanna conscia, che dipende dalla percezione (e dal giudizio), in un processo inconscio di repressione»; egli ritiene che esista una tendenza alla diminuzione dell'energia psichica mobile verso una «forma tonica» - una "corporalizzazione della psiche" (34). Questo sviluppo mediante il quale lotte originariamente consce contro le esigenze della realtà (i genitori e i loro successori nella formazione del Super-Io) vengono

trasformate in reazioni automatiche inconsce, ha un'importanza estrema per il decorso della civiltà. Il principio della realtà afferma se stesso mediante una riduzione dell'Io conscio in una direzione significativa: lo sviluppo autonomo degli istinti si congela, e il loro «modello» si fissa al livello infantile. L'aderenza a uno "status quo ante" si solidifica nella struttura istintuale. L'individuo diventa istintualmente re-azionario - tanto nel senso letterale che nel senso figurato della parola. Esso procede contro se stesso, inconsciamente, con una severità che una volta era adeguata a una fase infantile del suo sviluppo, ma che da tempo è stata superata per il sorgere delle potenzialità razionali della maturità individuale e sociale (35). L'individuo punisce se stesso (e quindi viene punito) per azioni che non sono state commesse, oppure che non sono più incompatibili con la realtà civile, con l'uomo civile . Così il Super-Io fa valere non soltanto le esigenze della realtà, ma anche quelle di una realtà "del passato" In virtù di questi meccanismi inconsci, lo sviluppo psichico rimane arretrato rispetto allo sviluppo reale, o (poiché il primo è esso stesso un fattore del secondo) ritarda lo sviluppo reale, nega le sue potenzialità in nome del passato. Il passato rivela la sua duplice funzione nei processi formativi dell'individuo - e della sua società. Ricordando il dominio del principio del piacere primordiale, quando la libertà dai bisogni era una necessità, l'Es trasporta le tracce della memoria di questo stato in ogni futuro che diventi presente; esso proietta il passato nel futuro. Ma il Super-Io, anch'esso inconscio, respinge le richieste che gli istinti pongono al futuro, in nome di un passato che non è più un passato di soddisfazione integrale, ma di amaro adattamento a un presente punitivo. Filogeneticamente e ontogeneticamente, col progredire della civiltà e col crescere dell'individuo, il ricordo dell'unità tra libertà e necessità viene sommerso nell'accettazione della illibertà necessaria; razionale e razionalizzato, il ricordo stesso si piega davanti al principio della realtà .

Il principio della realtà sorregge l'organismo nel mondo esterno. Nel caso dell'organismo umano, questo è un mondo "storico". Il mondo esterno che si trova di fronte all'Io che sta crescendo, è in ogni sua fase una specifica organizzazione storico-sociale della realtà, che influisce sulla struttura psichica per mezzo di istituzioni societarie specifiche. E' stato obiettato che il concetto freudiano di "principio della realtà" cancella questo fatto, poiché fa di contingenze storiche necessità biologiche: l'analisi freudiana della trasformazione repressiva degli istinti sotto l'urto del principio della realtà generalizza una forma storica specifica della realtà facendola diventare la realtà pura e semplice. Questa critica, per quanto valida, non intacca quanto di vero c'è nella generalizzazione di Freud, e precisamente che un'organizzazione repressiva degli istinti si trova alla base di "tutte" le forme storiche del principio della realtà nella società civile. Se egli spiega l'organizzazione repressiva degli istinti adducendo l'inconciliabilità esistente fra il principio primario del piacere e il principio della realtà, egli esprime il fatto storico che la civiltà è progredita come "dominio" organizzato. La consapevolezza di questo fatto indirizza tutta la costruzione filogenetica di Freud, secondo cui la civiltà nasce nel momento in cui il dispotismo interiorizzato del clan fraterno si sostituisce al dispotismo patriarcale dell'orda primitiva. Proprio perché ogni civiltà è stata dominio organizzato, lo sviluppo storico assume la dignità e la necessità di uno sviluppo biologico universale. Il carattere «non-storico» dei concetti freudiani contiene in questo modo gli elementi del proprio opposto: la sostanza storica di questi concetti va riconquistata non aggiungendo certi fattori sociologici (come fanno le scuole neofreudiane «culturali»), ma sviluppando il loro proprio contenuto. In questo senso la discussione seguente è un'«estrapolazione» che ricava dalla teoria di Freud nozioni e asserzioni in essa implicite solo in una forma reificata, in una forma cioè nella quale i processi storici appaiono come processi naturali (biologici) .

Da un punto di vista terminologico, questa estrapolazione richiede un raddoppiamento dei concetti: i termini freudiani che non distinguono adeguatamente tra le vicissitudini biologiche degli istinti e le vicissitudini storico-sociali, devono venire accompagnati da termini corrispondenti atti a designare la componente storico-sociale specifica. A questo punto introduciamo due di questi termini: a) "Repressione addizionale": le restrizioni rese necessarie dal potere sociale, o dominio sociale. Essa si distingue dalla "repressione fondamentale", o di base, cioè dalle «modificazioni» agli istinti strettamente necessarie per il perpetuarsi della razza umana nella civiltà .

b) "Principio di prestazione": la forma storica prevalente del "principio della realtà" .

Dietro il principio della realtà sta il fatto fondamentale dell'Ananke o penuria ("Lebensnot"), e ciò significa che la lotta per l'esistenza si svolge in un mondo troppo povero per poter soddisfare i bisogni umani senza continue limitazioni, rinunce e differimenti. In altri termini quel tanto di soddisfazione che è possibile raggiungere necessita "lavoro", un adattamento più o meno doloroso, e attività per procurare i mezzi atti a soddisfare i bisogni. Per tutta la durata del lavoro, che praticamente occupa l'intera esistenza dell'individuo maturo, il piacere è «sospeso» e predomina la pena. E poiché gli istinti fondamentali lottano per il predominio del piacere e per l'abolizione del dolore e della pena, il principio del piacere è incompatibile con la realtà, e gli istinti devono sottomettersi a un regime repressivo .

Ma questo argomento che compare spesso sull'orizzonte della metapsicologia di Freud, è fallace in quanto applica al "fatto" bruto della penuria ciò che effettivamente è la conseguenza di un'"organizzazione" specifica della penuria e di un atteggiamento esistenziale specifico imposto da questa organizzazione. Durante tutto il corso della civiltà il bisogno prevalente fu sempre organizzato

(anche se in forme molto diverse) in modo tale da non distribuire mai collettivamente la penuria a seconda delle necessità individuali, così come la conquista dei beni necessari alla soddisfazione dei bisogni non fu organizzata con l'obiettivo di soddisfare nel modo migliore le necessità degli individui, man mano che esse si sviluppano. Al contrario la "distribuzione" della penuria come anche lo sforzo di superarla con il lavoro, sono stati "imposti" agli individui - dapprima con la violenza pura, più tardi con un'utilizzazione più razionale del potere. Ma per quanto utile possa essere stata questa razionalità per il progresso dell'insieme, essa rimase una razionalità del "dominio", e la graduale vittoria sulla penuria fu indissolubilmente legata agli interessi degli individui dominanti, e forgiata nei modi scelti da questi ultimi. Il dominio è ben diverso dall'esercizio razionale dell'autorità. Quest'ultimo, che è inerente a ogni divisione del lavoro in ogni società, proviene dalla consapevolezza, ed è limitato all'amministrazione di funzioni e di ordinamenti necessari al progresso dell'insieme. Invece il dominio viene esercitato da un gruppo particolare o da un individuo particolare allo scopo di mantenersi e rafforzarsi in una posizione privilegiata. Un dominio di questo genere non esclude un progresso tecnico, materiale e intellettuale, ma soltanto come sottoprodotto inevitabile, mentre continua a conservare penurie, bisogni e restrizioni irrazionali .

I vari modi di dominio (dell'uomo e della natura) portano a varie forme storiche del principio della realtà. Per esempio una società nella quale tutti i membri lavorino normalmente per il loro sostentamento, rende necessari altri modi di repressione di una società nella quale il lavoro rappresenta il settore esclusivo di un unico gruppo specifico. Analogamente, la repressione avrà una portata e un'intensità diverse a seconda che la produzione sociale sia orientata sul consumo individuale o sul profitto; se prevale la libera concorrenza o l'economia pianificata; se la proprietà è privata o collettiva. Queste differenze incidono sul contenuto stesso del principio della realtà, poiché ogni

forma di principio della realtà deve essere incorporata in un sistema di istituzioni e relazioni, di leggi e valori della società, che trasmettano e impongano la richiesta «modificazione» degli istinti. Questo «corpo» del principio della realtà è diverso nei diversi stadi della civiltà. Inoltre, mentre ogni forma di principio della realtà esige comunque un grado e una misura notevole di indispensabile controllo repressivo degli istinti, le istituzioni storiche specifiche del principio della realtà e gli specifici interessi del dominio introducono controlli "addizionali" al di là e al di sopra di quelli indispensabili all'esistenza di una comunità civile. Questi controlli addizionali che provengono dalle specifiche istituzioni del dominio costituiscono ciò che noi chiamiamo "repressione addizionale" .

Per esempio le modifiche e le deviazioni dell'energia istintuale rese necessarie dal perpetuarsi della famiglia patriarcale-monogamica o da una divisione gerarchica del lavoro o dal controllo pubblico dell'esistenza privata dell'individuo, sono esempi di una repressione addizionale propria alle istituzioni di un "particolare" principio della realtà. Esse si aggiungono alle restrizioni fondamentali (filogenetiche) degli istinti, che segnano lo sviluppo dell'uomo da animale umano a "animal sapiens". Il potere di limitare e di guidare impulsi istintuali, di trasformare necessità biologiche in bisogni e desideri individuali, aumenta la soddisfazione piuttosto che ridurla: l'«annessione» della natura, l'infrazione delle sue costrizioni, sono la forma umana del principio del piacere. Queste restrizioni degli istinti saranno state imposte in un primo tempo dalla penuria e dallo stato di dipendenza dell'animale umano, ma sono diventate il privilegio e il segno distintivo dell'uomo, rendendolo capace di trasformare la cieca necessità di soddisfare un bisogno in un ambito piacere (36) . L'«arginamento» degli impulsi sessuali parziali, il progresso verso la genitalità, appartengono a questo strato fondamentale della repressione che rende possibile un piacere più intenso: la maturazione dell'individuo porta con sé la maturazione normale e naturale del

piacere. Ma la facoltà di dominare gli impulsi istintuali può venire usata anche "contro" la soddisfazione; nella storia della civiltà, s'è creato un collegamento inestricabile tra repressione fondamentale e repressione addizionale, e il progresso normale verso la genitalità è stato organizzato in modo da desessualizzare quasi completamente gli impulsi parziali e le loro «zone» al fine di conformarli alle esigenze di una specifica organizzazione sociale dell'esistenza umana. Le vicissitudini dei «sensi di prossimità» (olfatto e gusto) offrono un buon esempio della correlazione esistente tra repressione fondamentale e repressione addizionale. Freud riteneva che «gli elementi coprofili dell'istinto si sono dimostrati incompatibili con le nostre idee estetiche, probabilmente da quando l'uomo assunse una posizione eretta, allontanando in questo modo il suo organo olfattivo dal suolo» (37). Esiste però anche un altro aspetto dell'attenuazione dei sensi di prossimità nella vita civile: essi soccombono ai tabù rigidamente imposti a ogni piacere fisico troppo intenso. Il piacere di odorare e gustare è «molto più un piacere corporeo, fisico, quindi molto affine a quello sessuale, di quanto lo sia il piacere più sublime suscitato dall'udito, e dal meno fisico di tutti i piaceri, la vista di qualche cosa bella» (38). L'olfatto e il tatto offrono per così dire il piacere non-sublimato in sé (e il disgusto irrepresso). Essi mettono in rapporto (e separano) gli individui immediatamente, senza le forme generalizzate e convenzionalizzate della coscienza, della moralità, dell'estetica. Questa immediatezza è incompatibile con le esigenze del "dominio" organizzato, con una società che «tende a isolare le persone, a creare distanza tra l'una e l'altra, e a impedire i rapporti spontanei e le espressioni quasi animali, 'naturali', di questi rapporti» (39). Il piacere derivato dai sensi di prossimità agisce sulle zone erogene del corpo - e lo fa soltanto per ragioni di piacere. Il loro sviluppo irrepresso erotizzerebbe l'organismo al punto da ostacolare quella desessualizzazione dell'organismo, che è necessaria per la sua utilizzazione sociale come strumento di lavoro . Durante tutta la storia della civiltà che ci è nota, le restrizioni istintuali imposte dalla penuria

sono state intensificate dalle restrizioni imposte dalla distribuzione gerarchica della penuria e del lavoro; gli interessi del dominio imposero repressioni addizionali all'organizzazione degli istinti sotto il principio della realtà. Il principio del piacere fu detronizzato non soltanto perché esso militava contro il progresso della civiltà, ma anche perché militava contro una civiltà il cui progresso perpetua la dominazione e la fatica del lavoro. Freud sembra prendere atto di questo fatto quando paragona l'atteggiamento della civiltà verso la sessualità a quello di una tribù o di una parte della popolazione «che abbia conquistato il sopravvento, e sfrutti gli altri a proprio vantaggio. La paura di una ribellione degli oppressi diventa in questo caso motivo di regolamenti ancora più rigidi» (40) .

La modifica degli istinti sotto il principio della realtà incide tanto sull'istinto di vita come su quello di morte; ma per comprendere fino in fondo lo sviluppo di quest'ultimo, è indispensabile contrapporlo allo sviluppo dell'istinto di vita, cioè all'"organizzazione repressiva della sessualità". Gli istinti sessuali subiscono l'urto del principio della realtà. La loro organizzazione culmina nella sottomissione degli istinti sessuali parziali al primato della genitalità, cioè nella loro subordinazione alla funzione procreativa. Il processo implica la deviazione della libido dal proprio corpo verso un oggetto estraneo di sesso opposto (la facoltà di dominare il narcisismo primario e secondario). La soddisfazione degli istinti parziali e della genitalità non procreativa viene repressa come perversione, o a seconda del loro grado di indipendenza, sublimata, o anche trasformata in elementi sussidiari della sessualità procreativa. Inoltre, nella maggior parte delle civiltà, quest'ultima viene incanalata in istituzioni monogamiche. Questa organizzazione porta a una restrizione quantitativa e qualitativa della sessualità: l'unificazione degli istinti parziali e il loro soggiogamento da parte della funzione procreativa, alterano la natura stessa della sessualità: da un «principio» autonomo che governa l'intero organismo, essa si trasforma in una funzione temporanea

specializzata, in un mezzo per raggiungere un fine. Nei termini del principio del piacere che regola gli istinti sessuali «non organizzati», la riproduzione è soltanto un «prodotto secondario». Il contenuto primario della sessualità è la «funzione di ottenere piacere da zone del corpo»; questa funzione passa soltanto «successivamente al servizio di quella riproduttiva» (41). Freud rilevò in parecchie occasioni che senza la sua organizzazione in funzione di questo «servizio», la sessualità precluderebbe tutti i rapporti non sessuali e quindi tutti i rapporti civili della società - perfino alla fase di genitalità eterosessuale matura: <... Il conflitto tra civiltà e sessualità è causato dalla circostanza che l'amore sessuale è un rapporto tra due persone, nel quale una terza può essere soltanto superflua o di disturbo, mentre la civiltà è fondata su rapporti tra gruppi più ampi. Quando un rapporto amoroso è al suo culmine, non c'è posto per alcun interesse per il mondo circostante; la coppia di amanti basta a se stessa e non ha nemmeno bisogno, per essere felice, del figlio che ha in comune> (42) . E in un periodo precedente, discutendo la distinzione tra istinti sessuali e istinti di autoconservazione, egli accenna alle conseguenze funeste della sessualità: <E' innegabile che l'esercizio di questa funzione, a differenza delle sue altre attività, non è sempre vantaggioso per l'individuo, ma per conquistare un piacere eccezionalmente intenso, esso si fa coinvolgere da questa funzione in pericoli che minacciano la sua vita, e troppo spesso perfino la esigono> (43) . Ma questa interpretazione della sessualità come forza essenzialmente esplosiva, come può giustificare la definizione di Eros come sforzo di «combinare sostanze organiche in unità sempre maggiori» (44), di «costituire unità sempre più grandi e di conservarle tali - per farla breve, di legare l'una all'altra» (45)? Come può la sessualità diventare il probabile «sostituto» dell'«istinto che spinge alla perfezione» (46), della forza che «tiene assieme tutto ciò che esiste a questo mondo (47)? Come può la nozione del carattere asociale della sessualità concordare con la «supposizione che i rapporti amorosi (o per usare un termine più neutrale, i legami emotivi) costituiscono anch'essi

l'essenza dell'anima di gruppo» (48)? La contraddizione apparente non si risolve attribuendo le caratteristiche non costruttive (esplosive) al concetto di sessualità proprio della prima fase freudiana, e quelle costruttive all'Eros - poiché quest'ultimo comprende le une e le altre. In "Il disagio della civiltà", immediatamente dopo il passo citato or ora, Freud unisce i due aspetti: «In nessun'altra circostanza Eros rivela così apertamente l'intima essenza della sua natura, la sua tendenza a fare, di molte, una cosa sola; ma raggiunto questo scopo nel modo proverbiale attraverso l'amore di due esseri umani, egli non ha nessuna intenzione di andare avanti». E non si può nemmeno eliminare questa contraddizione attribuendo la forza culturale costruttiva dell'Eros soltanto alle forme sublimate della sessualità: secondo Freud, la spinta a formare unità sempre maggiori è inerente alla natura biologico-organica dell'Eros stesso . A questa fase della nostra interpretazione, anziché tentare di conciliare i due aspetti contraddittori della sessualità, consideriamo che essi rispecchino l'intima tensione inconciliata della teoria di Freud: contro la sua nozione dell'inevitabile conflitto «biologico» tra principio del piacere e principio della realtà, tra sessualità e civiltà, parla l'idea del potere unificatore e apportatore di soddisfazioni dell'Eros, incatenato e logoro in una civiltà ammalata. Quest'idea implica che l'Eros "libero" non ostacola rapporti civilizzati duraturi nella società - ma rifiuta soltanto l'organizzazione iperrepressiva dei rapporti umani in una società dominata da un principio che è la negazione del principio del piacere. Freud si concede l'immagine di una civiltà composta di coppie di individui «libidicamente soddisfatti l'uno dell'altro, e legati a tutti gli altri dal lavoro e da interessi comuni» (49). Ma egli aggiunge che un simile stato «desiderabile» non esiste e non è mai esistito, che la cultura «esige una imposta gravosa di libido a meta inibita, e che gravi restrizioni della vita sessuale sono inevitabili». Egli trova che la ragione dell'«antagonismo» tra sessualità e cultura, è da ricercarsi negli istinti aggressivi profondamente fusi con la sessualità: di quando in quando minacciano di distruggere la civiltà, e costringono la cultura

«a chiamare in campo contro di essi ogni rinforzo possibile». «Da qui deriva il suo insieme di metodi attraverso cui l'umanità viene spinta verso identificazioni e rapporti amorosi a meta inibita; da qui le restrizioni della vita sessuale» (50). Ma ancora una volta Freud mostra come questo sistema repressivo non risolva realmente il conflitto. La civiltà si tuffa in una dialettica distruttiva: le restrizioni perpetue imposte all'Eros finiscono coll'indebolire gli istinti di vita, e così rafforzano e liberano le forze stesse contro le quali esse furono «chiamate in campo» - le forze di distruzione. Questa dialettica che costituisce il nucleo ancora inesplorato, e perfino ostracizzato, della metapsicologia di Freud, sarà studiata più avanti; qui useremo la concezione antagonistica che Freud ha dell'Eros per mettere in luce la specifica modalità storica della repressione imposta dal principio della realtà costituita .

Introducendo il termine di "repressione addizionale", abbiamo centrato la discussione sulle istituzioni e sui rapporti che costituiscono il «corpo» sociale del principio della realtà. Questi non rappresentano semplicemente le manifestazioni esterne mutevoli di un principio della realtà che rimane inalterato, ma alterano effettivamente il principio della realtà medesimo. Di conseguenza, nel nostro tentativo di mettere in luce la portata e i limiti della repressività che domina nella civiltà contemporanea, dovremo descriverla nei termini dello specifico principio della realtà che ha governato le origini e la crescita di questa civiltà. Gli abbiamo dato il nome di "principio di prestazione" per dare rilievo al fatto che sotto il suo dominio la società si stratifica secondo le prestazioni economiche (in regime di concorrenza) dei suoi membri. E' chiaro che esso non è l'unico principio storico della realtà: altri modi di organizzazione sociale non soltanto hanno prevalso in culture primitive, ma sono anche sopravvissuti fin nei tempi moderni . Il principio di prestazione, che è il principio di una società acquisitiva e antagonistica in processo di espansione costante, presuppone un lungo sviluppo durante il quale il dominio è stato sempre più razionalizzato:

adesso, il controllo del lavoro sociale riproduce la società in una scala più vasta e in condizioni migliori. Per un lungo tratto, gli interessi del dominio e gli interessi dell'insieme coincidono: l'utilizzazione vantaggiosa dell'apparato produttivo soddisfa pienamente i bisogni e le facoltà degli individui. Per la grande maggioranza della popolazione, la misura e il modo della soddisfazione sono determinati dal loro lavoro; ma questo lavoro è lavoro per un apparato che essi non controllano, che opera come un potere indipendente. A questo potere gli individui, se vogliono vivere, devono sottomettersi, ed esso diventa tanto più estraneo quanto più si specializza la divisione del lavoro. Gli uomini non vivono la loro vita, ma eseguiscono funzioni prestabilite; mentre lavorano, non soddisfano propri bisogni e proprie facoltà, ma lavorano in uno stato di "alienazione". Oggi il lavoro è diventato "generale", e generali sono diventate anche le restrizioni imposte alla libido: le ore di lavoro, che costituiscono la parte maggiore delle ore della vita dell'individuo, sono ore penose, poiché la fatica del lavoro alienato significa assenza di soddisfazione, negazione del principio del piacere. La libido è stata deviata per consentire prestazioni socialmente utili, e l'individuo lavora per se stesso soltanto in quanto lavora per l'apparato, impegnato in attività che in massima parte non coincidono con le sue facoltà ed i suoi desideri .

Comunque - e questo è il punto decisivo - l'energia istintuale sottratta in questo modo, non va ad aumentare gli istinti aggressivi (non sublimati), poiché la sua utilizzazione sociale (nel lavoro) sostiene, e perfino arricchisce, la vita dell'individuo. Le restrizioni imposte alla libido sembrano tanto più razionali, quanto più universali diventano, quanto più permeano l'intera società. Esse agiscono sull'individuo come leggi oggettive esterne e come una forza interiorizzata: l'autorità della società è assorbita dalla «coscienza» e dall'inconscio dell'individuo, e opera sotto la forma dei suoi propri desideri, della sua moralità, e delle sue soddisfazioni. Nello sviluppo «normale», l'individuo vive «liberamente» la propria repressione come

vita propria: egli desidera ciò che si ritiene che debba desiderare; le sue soddisfazioni sono vantaggiose per lui e per gli altri; egli è ragionevolmente e spesso perfino esuberantemente felice. Questa felicità, che viene goduta frammentariamente durante le poche ore di ozio inserite tra le giornate (o notti) lavorative, ma talvolta nel lavoro stesso, gli permette di continuare la sua attività, e questa a sua volta perpetua la sua fatica e quella degli altri. La sua attività erotica è conformata alla sua attività nella società. La repressione scompare nel grande ordine oggettivo delle cose, che ricompensa più o meno adeguatamente l'individuo che si adatta a questa situazione, e che in questo modo riproduce più o meno adeguatamente la società nel suo insieme .

Il conflitto tra sessualità e civiltà si acuisce con lo sviluppo del dominio. Sotto la legge del principio di prestazione, corpo e anima vengono ridotti a strumenti di lavoro alienato; come tali possono funzionare soltanto se rinunciano alla libertà di quel soggetto-oggetto libidico che originalmente l'organismo umano è, e desidera essere. La distribuzione del "tempo" ha una parte fondamentale in questa trasformazione. L'uomo esiste come strumento di prestazione alienata soltanto "in certe ore", nei giorni lavorativi; per tutto il resto del tempo egli è libero, e può vivere per conto proprio. (Se il lavoro giornaliero medio, compresa la preparazione e il viaggio di andata e ritorno dal luogo di lavoro, ammonta a dieci ore, e se i bisogni biologici di sonno e nutrimento richiedono altre dieci ore, il tempo libero sarebbe di quattro ore su ventiquattro, durante la parte maggiore della vita dell'individuo). Questo tempo libero è potenzialmente disponibile per il piacere. Ma il principio del piacere che governa l'Es non conosce tempo, è «senza tempo» - anche nel senso che si ribella allo smembramento temporale del piacere, alla sua distribuzione in piccole dosi separate. Una società governata dal principio di prestazione deve necessariamente imporre questa distribuzione; l'organismo infatti deve venire educato all'alienazione proprio alle radici - radici che sono l'"Io

del piacere" (51). Esso deve imparare a dimenticare le sue richieste di una soddisfazione non limitata dal tempo o da scopi utilitari, di un'«eternità di piacere». Inoltre, l'alienazione e l'irreggimentazione penetrano e si diffondono dalla giornata lavorativa nelle ore libere. Questo coordinamento non deve necessariamente essere imposto (ed effettivamente, di regola non lo è) dall'esterno, da parte delle istituzioni della società. Il controllo fondamentale delle ore libere viene ottenuto dalla durata della giornata lavorativa stessa, dalla "routine" faticosa e meccanica del lavoro alienato; per queste ragioni le ore libere si riducono ad ore di rilassamento passivo e di ri-creazione di energie per altro lavoro. E' soltanto nell'ultima fase della civiltà industriale, in un momento nel quale l'aumento della produzione minaccia di traboccare oltre i limiti posti dal dominio repressivo, che la tecnica della manipolazione delle masse ha creato un'industria dei divertimenti che controlla direttamente il tempo libero o lo Stato ha assunto direttamente l'imposizione di questi controlli (52). L'individuo non va lasciato solo. Poiché se lasciato solo, e sostenuto da una libera intelligenza che non ignora le possibilità di liberazione da una realtà repressiva, l'energia libidica generata dall'Es si scaglierebbe contro limitazioni che le sono sempre più estranee, e lotterebbe per assorbire un campo sempre maggiore di rapporti esistenziali, distruggendo in questo modo l'Io della realtà e le sue attività repressive .

L'organizzazione della sessualità rispecchia i tratti fondamentali del principio di prestazione e il suo modo di organizzare la società. In questa organizzazione, Freud mette in rilievo l'aspetto della centralizzazione. Essa riesce particolarmente efficace nell'«unificazione» dei vari oggetti degli istinti parziali in un solo oggetto libidico di sesso opposto, e nella costituzione della supremazia genitale. In tutti e due questi casi, il processo unificatore è repressivo - vale a dire che gli istinti parziali non si sviluppano verso un grado «superiore» di soddisfazione che conservi i loro obiettivi, ma vengono

staccati e ridotti a funzioni subordinate. Questo processo conclude la desessualizzazione socialmente necessaria del corpo: la libido si concentra su di una sola parte del corpo, e buona parte del resto rimane libera per essere usata come strumento di lavoro. Alla riduzione temporale della libido si aggiunge quindi la sua riduzione spaziale . Originariamente, l'istinto sessuale non conosce limitazioni estranee temporali e spaziali che riguardino il suo soggetto e il suo oggetto; la sessualità è per sua natura «perversa-polimorfa». L'organizzazione degli istinti sessuali imposta dalla società, interdice come "perversioni" praticamente tutte le loro manifestazioni che non servano o preparino la funzione procreatrice. Senza le più rigide restrizioni, esse ostacolerebbero la sublimazione da cui dipende lo sviluppo della cultura. Secondo Fenichel, «gli impulsi pregenitali sono l'oggetto della sublimazione» e il primato genitale è il suo prerequisito (53). Freud si chiese per quali ragioni il tabù sulle perversioni venga conservato con una così straordinaria rigidità. Egli concluse che nessuno può dimenticare che le perversioni non sono soltanto esecrabili, ma anche qualcosa di mostruoso e di terribile - «quasi come se esercitassero una seduzione; quasi come se, in fondo, debba venir soffocata un'invidia segreta di coloro che ne godono» (54): Le perversioni sembrano avere in sé una "promesse de bonheur" maggiore di quella della sessualità «normale». Cos'è la fonte della loro promessa? Freud rilevò il carattere «esclusivo» delle deviazioni dalla normalità, il loro rifiuto dell'atto sessuale procreativo. Le perversioni esprimono dunque la ribellione contro il soggiogamento della sessualità da parte dell'ordine della procreazione, e contro le istituzioni che salvaguardano quest'ordine. La teoria psicoanalitica vede nelle pratiche che escludono o prevengono la procreazione, un rifiuto all'ordine di continuare la catena della riproduzione e quindi del dominio paterno - un tentativo di impedire la «ricomparsa del padre» (55). Le perversioni sembrano opporsi all'intero asservimento del principio del piacere al principio della realtà, dell'Io del piacere all'Io della realtà. Reclamando la libertà degli istinti in un mondo di repressione, le perversioni sono spesso

caratterizzate dal fatto di respingere violentemente quel senso di colpa che accompagna la repressione sessuale (56) .

In virtù della loro ribellione al principio di prestazione in nome del principio del piacere, le perversioni rivelano una profonda affinità con la fantasia, quale attività psichica «rimasta esente dalle prove della realtà, e subordinata unicamente al principio del piacere» (57). La fantasia non ha soltanto una parte costitutiva nelle manifestazioni perverse della sessualità (58); come immaginazione artistica, essa crea anche un legame tra le perversioni e le immagini di libertà e di soddisfazione completa. In un ordine repressivo, che vuole l'identificazione fra normale, socialmente utile e buono, le manifestazioni del piacere per il piacere devono sembrare "fleurs du mal". Contro una società che impiega la sessualità a scopo utilitario, le perversioni sostengono la sessualità come fine a se stessa; esse si pongono quindi al di là del dominio del principio di prestazione, e minacciano i suoi fondamenti stessi. Esse stabiliscono rapporti libidici che la società deve mettere al bando poiché minacciano di rovesciare il processo di civilizzazione che trasformò l'organismo in uno strumento di lavoro. Esse sono il simbolo di ciò che fu necessario sopprimere, affinché la soppressione potesse vincere e organizzare un sempre più efficace dominio dell'uomo e della natura - un simbolo dell'identità distruttiva di libertà e felicità. Inoltre, la libertà di praticare una perversione metterebbe in pericolo non soltanto la riproduzione ordinata della forza di lavoro, ma forse persino l'umanità stessa. L'unione di Eros e istinto di morte, precaria perfino nell'esistenza umana normale, qui sembra allentata fin oltre il punto di pericolo. E questo allentamento rende manifesta la componente erotica dell'istinto di morte, e la componente funesta dell'istinto sessuale. Le perversioni fanno intuire un'ultima identità di Eros e istinto di morte, o l'asservimento dell'Eros all'istinto di morte. Il compito culturale (il compito vitale?) della libido - e cioè di rendere «innocuo l'istinto distruttivo» (59) - finisce in questo caso in un fallimento: l'impulso

istintuale alla ricerca di una soddisfazione definitiva e integrale regredisce dal principio del piacere al principio del Nirvana. La civiltà ha riconosciuto e sanzionato questo pericolo supremo: essa ammira la convergenza di istinto di morte e Eros nelle creazioni altamente sublimate (e monogamiche) del "Liebestod", mettendo invece al bando le espressioni meno complete ma più realistiche dell'Eros fine a se stesso .

La società non ha creato un'organizzazione dell'istinto di morte che possa stare alla pari con quella dell'Eros: proprio la profondità nella quale l'istinto opera, lo protegge da una organizzazione sistematica e metodica analoga; soltanto alcune delle sue manifestazioni derivate sono passibili di controllo. Come componente della soddisfazione sado-masochistica, essa cade sotto il rigido tabù imposto sulle perversioni. Eppure, l'intero progresso della civiltà è stato reso possibile soltanto dalla trasformazione e dall'utilizzazione dell'istinto di morte o dei suoi derivati. La deviazione della distruttività originale dall'Io verso il mondo esterno alimenta il progresso tecnico, e l'intervento dell'istinto di morte nella formazione del Super-Io conclude il soggiogamento punitivo dell'io del piacere al principio della realtà, e garantisce infine una morale civilizzata. In questa trasformazione, l'istinto di morte viene messo al servizio dell'Eros; gli impulsi aggressivi provvedono continuamente l'energia per la modifica, il dominio e lo sfruttamento della natura a vantaggio dell'umanità. Aggredendo, scindendo, mutando, polverizzando oggetti ed animali (e periodicamente anche esseri umani), l'uomo estende il suo dominio sul mondo e progredisce verso fasi di civiltà sempre più ricche. Ma la civiltà continua a conservare in pieno il contrassegno della sua componente mortale: <... sembriamo quasi costretti ad accettare la terribile ipotesi secondo la quale nella struttura e nella sostanza stessa di ogni sforzo umano socialmente costruttivo, è incorporato un principio di morte; che non c'è impulso progressivo che

non finisca con lo stancarsi; che l'intelletto non possa fornire una difesa permanente contro una vigorosa barbarie> (60) .

La distruttività incanalata a fini sociali rivela di tanto in tanto la sua origine in un impulso che è una sfida a ogni utilitarismo. Sotto i vari motivi razionali e razionalizzati che giustificano la guerra contro i nemici della nazione e i nemici del gruppo, per la conquista distruttiva dello spazio, del tempo e dell'uomo, il compagno mortale di Eros si manifesta nella tenace approvazione e partecipazione delle vittime (61) .

«Nella costruzione della personalità, l'istinto di distruzione si manifesta nel modo più chiaro nella formazione del Super-Io» (62). E' vero che con la sua funzione difensiva contro gli impulsi «non-realistici» dell'Es, con il suo compito nella conquista duratura del complesso edipico, il Super-Io costruisce e protegge l'unità dell'Io, salvaguarda il suo sviluppo sotto il principio della realtà, e opera in questo modo al servizio dell'Eros. Ma il Super-Io raggiunge questi obiettivi aizzando l'Io contro il suo Es, indirizzando una parte degli istinti distruttivi contro una parte della personalità - distruggendo, «disgregando» l'unità della personalità nel suo insieme; così esso agisce al servizio dell'antagonista dell'istinto di vita. La distruttività rivolta all'interno costituisce inoltre il nucleo morale della personalità matura. La coscienza, la funzione morale più adorata dall'individuo civile, risulta permeata dall'istinto di morte; l'imperativo categorico imposto dal Super-Io rimane un imperativo di autodistruzione, mentre costruisce l'esistenza sociale della personalità. Il lavoro di repressione è compito tanto dell'istinto di morte quanto dell'istinto di vita. Normalmente, la loro fusione è salutare, ma la severità continua del Super-Io minaccia costantemente questo salutare equilibrio. «Quanto più l'uomo frena le sue tendenze aggressive contro gli altri, quanto più tirannico (cioè aggressivo) egli diventa nel suo ideale dell'Io..., tanto più intense diventano le tendenze aggressive del suo Io ideale contro il

suo Io» (63). Spinta agli estremi, nella melanconia, «una pura cultura dell'istinto di morte» può dominare nel Super-Io: quest'ultimo può diventare una «specie di luogo di raccolta degli istinti di morte» (64). Ma questo pericolo estremo ha le sue radici nella situazione "normale" dell'Io. E poiché il lavoro dell'Io porta a una <... liberazione degli istinti aggressivi nel Super-Io, la sua lotta contro la libido lo espone al pericolo di maltrattamenti e di morte. Soffrendo sotto gli attacchi del Super-Io o forse perfino soccombendo a questi, l'Io va incontro ad un destino uguale a quello dei protozoi che vengono distrutti dai prodotti di disintegrazione che hanno creato essi stessi> (65) . Freud aggiunge che dal punto di vista dell'economia [della mente], la morale che funziona nel Super-Io sembra un analogo prodotto di disintegrazione .

E' in questo contesto che la metapsicologia di Freud si trova di fronte alla funesta dialettica della civiltà: è proprio il progresso della civiltà che porta alla liberazione di forze sempre più distruttive. Allo scopo di chiarire questa connessione fra la psicologia individuale di Freud e la teoria della civiltà, sarà necessario riprendere su un altro piano, cioè su quello filogenetico, l'interpretazione della dinamica degli istinti .

3. LE ORIGINI DELLA CIVILTA' REPRESSIVA (FILOGENESI)

La ricerca delle origini della repressione ci riporta all'origine della repressione degli istinti, che ha luogo durante la prima infanzia. Il Super-Io è l'erede del complesso edipico, e l'organizzazione repressiva della sessualità è diretta principalmente contro le sue manifestazioni pregenitali e perverse. Inoltre, il «trauma della nascita» libera le prime espressioni dell'istinto di morte - l'impulso di ritornare nel Nirvana del grembo - e successivamente rende necessario il controllo di quest'impulso. E' nel bambino che il principio della realtà compie la sua opera, e lo fa con tale accuratezza e severità che il comportamento dell'individuo maturo sarà poco più di una ripetizione di esperienze e reazioni infantili. Ma le esperienze infantili che diventano traumatiche

sotto l'urto della realtà, sono pre-individuali, "generiche": le variazioni individuali, la dipendenza prolungata dell'infante, la situazione edipica, e la sessualità pregenitale, sono tutte fenomeni che appartengono all'uomo come "specie". Inoltre, l'irragionevole severità del Super-Io della personalità nevrotica, l'inconscio senso di colpa e l'inconscio bisogno di punizione sembrano sproporzionati rispetto agli effettivi impulsi «peccaminosi» dell'individuo; la perpetuazione e (come vedremo) l'intensificazione del senso di colpa durante tutta la maturità, così come la strutturazione eccessivamente repressiva della sessualità, non possono venir spiegate adeguatamente in base alla minaccia ancora acuta degli impulsi individuali. E non si possono nemmeno spiegare adeguatamente le reazioni individuali ai traumi dell'infanzia adducendo «ciò che l'individuo stesso ha provato»; queste reazioni deviano dalle esperienze individuali «in un modo che si addirebbe molto meglio a reazioni a fatti genetici», e generalmente possono venir spiegate soltanto «mediante una di queste influenze» (66). L'analisi della struttura psichica della personalità è quindi costretta a risalire al di là della prima infanzia, dalla preistoria dell'individuo a quella della specie. Secondo Otto Rank, nella personalità opera un «senso biologico di colpa» che è l'esponente delle esigenze della specie. I principi morali «che il bambino assorbe dalle persone che hanno la funzione di allevarlo durante i suoi primi anni di vita 'ricordano' certi echi filogenetici dell'uomo primitivo» (67). La civiltà continua ad essere determinata dalla sua "eredità arcaica", e questa eredità, secondo l'asserzione di Freud, comprende «non soltanto disposizioni, ma anche contenuti ideativi, tracce di memoria delle esperienze di generazioni passate». La psicologia individuale è quindi "in se stessa" psicologia di gruppo in quanto l'individuo stesso continua a trovarsi in uno stato di identità arcaica con la specie. L'eredità arcaica supera l'«abisso tra psicologia individuale e psicologia di massa» (68). Le implicazioni di questa concezione sono di vasta portata per il metodo e la sostanza delle scienze sociali. Poiché la psicologia strappa i veli ideologici e rivela la struttura della

personalità, essa è portata a dissolvere l'individuo: la sua personalità autonoma appare come la manifestazione "congelata" della repressione generale dell'umanità. La consapevolezza e la ragione che hanno conquistato e formato il mondo storico, lo hanno fatto secondo l'immagine della repressione interna ed esterna. Hanno operato in qualità di rappresentanti del dominio; le libertà che esse hanno portato (e sono considerevoli) sono cresciute sul terreno dell'asservimento ed hanno conservato il contrassegno della loro origine. Queste sono le implicazioni sconvolgenti della teoria freudiana della personalità. «Dissolvendo» nelle sue componenti primarie l'idea della personalità, la psicologia mette ora a nudo i fattori sub-individuali e pre-individuali (in gran parte inconsci all'Io) che "fanno" effettivamente l'individuo: essa rivela la potenza dell'universale negli individui e sopra gli individui .

Questa rivelazione minaccia una delle più solide fortezze ideologiche della cultura moderna - cioè la nozione dell'autonomia dell'individuo. Qui, la teoria di Freud s'incontra con i grandi tentativi critici di dissolvere concezioni sociologiche ossificate riducendole al loro contenuto storico. La sua psicologia non mette a fuoco la personalità concreta e completa quale esiste nell'ambiente privato e pubblico, poiché questa esistenza nasconde piuttosto che rivelare l'essenza e la natura della personalità. Essa è il risultato finale di lunghi processi storici che si sono congelati in quel groviglio di entità umane e istituzionali che costituisce la società, e sono questi processi che determinano la personalità e le sue relazioni. Conseguentemente, per comprenderli quali realmente essi sono, la psicologia deve "decongelarli" rintracciando le loro origini nascoste. Ciò facendo, la psicologia scopre che le esperienze infantili determinanti sono collegate con le esperienze della specie - che l'individuo vive il destino universale dell'umanità. Il passato determina il presente, poiché l'umanità non è ancora riuscita a dominare la propria storia. Per Freud, il destino universale sta negli impulsi istintuali, ma essi stessi sono

soggetti a «modificazioni» storiche. Al loro principio sta l'esperienza del dominio, simboleggiata dal padre primordiale - la situazione edipica estrema. Essa non viene mai superata completamente: l'Io maturo della personalità civilizzata continua a conservare l'eredità arcaica dell'uomo .

Ove non si tenga presente questa dipendenza dell'Io, si corre il pericolo di abusare del sempre più spiccato rilievo che Freud ha dato nei suoi ultimi scritti all'autonomia dell'Io maturo, allo scopo di giustificare l'abbandono delle concezioni più avanzate della psicoanalisi - una ritirata che ebbe effettivamente luogo nelle scuole culturali e interpersonali. In uno dei suoi ultimi saggi (69), Freud accenna alla possibilità che non tutte le modificazioni dell'Io siano «acquisite durante i conflitti difensivi della prima infanzia»; egli suggerisce che «ogni Io individuale è dotato fin dall'inizio delle sue disposizioni e tendenze peculiari», e che esistano «variazioni primarie congenite dell'Io». Comunque, questa nuova autonomia dell'Io sembra trasformarsi nel suo opposto: lungi dal ritrattare la nozione della dipendenza essenziale dell'Io da costellazioni preindividuali, proprie a tutto il genere umano, Freud rafforza la parte di queste costellazioni nello sviluppo dell'Io. Infatti, egli interpreta le variazioni congenite dell'Io nei termini della «nostra 'eredità arcaica'», e ritiene che «"perfino prima che l'Io esista", le sue successive linee di sviluppo, le sue tendenze e le sue reazioni, siano già determinate» (70). Effettivamente, l'apparente rinascita dell'Io è accompagnata da un'accentuazione dei «residui dello sviluppo umano primitivo presenti nella nostra eredità arcaica». Quando Freud deduce dalla struttura congenita dell'Io che la «differenziazione topografica tra Io ed Es perde buona parte del suo valore per le nostre indagini», questa equiparazione di Io e Es sembra alterare l'equilibrio delle due forze psichiche più in favore dell'Es che dell'Io, più in favore dei processi della specie che di quelli individuali (71) .

Nessuna parte della teoria di Freud è stata negata con maggiore violenza della sua idea sulla sopravvivenza dell'eredità arcaica - della sua ricostruzione della preistoria dell'umanità dall'orda primitiva attraverso il parricidio fino alla civiltà. Le difficoltà di una verifica scientifica a questa teoria, e perfino la sua inconsistenza logica, sono ovvie e forse insormontabili. Inoltre, queste difficoltà sono aggravate da quei tabù che l'ipotesi freudiana viola in modo così manifesto: questa teoria non riconduce all'immagine d'un paradiso che l'uomo ha perduto in seguito al suo peccato contro Dio, ma al dominio dell'uomo da parte dell'uomo, istituito da un padre-despota ben terreno, e perpetuato dalla ribellione incompleta o fallita contro di lui. Il «peccato originale» è stato un peccato contro l'uomo - e non è stato un peccato poiché fu commesso contro un uomo colpevole lui stesso. E questa ipotesi filogenetica rivela che la civiltà matura continua ad essere condizionata dall'immaturità psichica arcaica. Il ricordo di impulsi e azioni preistoriche continua a ossessionare la civiltà: il materiale represso ritorna, e l'individuo continua ad essere punito per impulsi dominati da lungo tempo, e per azioni da lungo tempo non commesse . Se l'ipotesi di Freud non è confermata da alcuna prova antropologica, essa dovrebbe essere scartata in pieno salvo per il fatto che condensa, in un susseguirsi di eventi catastrofici, la dialettica storica del dominio, e in questo modo getta luce su aspetti della civiltà finora inspiegati. Noi usiamo la speculazione antropologica di Freud soltanto in questo senso: per il suo valore "simbolico". Gli eventi arcaici che l'ipotesi postula saranno forse per sempre al di là del campo della prova antropologica; ma le supposte conseguenze di questi eventi, menzionate da Freud, sono fatti storici, e la interpretazione di questi ultimi alla luce della sua ipotesi dà ad essi un significato trascurato, atto ad indicare sviluppi storici futuri. Se l'ipotesi è una sfida al buon senso, pure, con questa sua sfida, fa intravvedere una verità che il buon senso è stato educato a dimenticare .

Nella costruzione di Freud, il primo gruppo umano fu costituito e sostenuto dal governo di un unico individuo che si impose su tutti gli altri. In un determinato momento della storia della specie umana, la vita fu organizzata dal "dominio". E l'uomo che riuscì ad ottenere il dominio sugli altri fu il "padre" - cioè l'uomo che possedeva le donne desiderate che con queste aveva procreato e mantenuto in vita figli e figlie. Il padre monopolizzò per se stesso la donna (il piacere supremo) e sottomise gli altri membri dell'orda al suo potere. Riuscì a stabilire il suo dominio "perché" era riuscito ad escluderli dal piacere supremo? In ogni caso, per il gruppo nel suo insieme, la monopolizzazione del piacere significava una distribuzione ineguale della sofferenza: «...il destino dei figli era un destino duro; se suscitavano la gelosia del padre, venivano uccisi o castrati o espulsi. Erano costretti a vivere in piccole comunità, e a rifornirsi di donne rubandole ad altri» (72). Il peso di qualsiasi lavoro necessario per l'orda primitiva, veniva fatto portare ai figli che, in seguito alla loro esclusione dal piacere riservato al padre, ora erano diventati «liberi» di incanalare le energie istintuali in attività penose ma necessarie. La restrizione della soddisfazione dei bisogni istintuali imposta dal padre, la repressione del piacere, costituivano quindi non soltanto il risultato del dominio, ma creavano anche le premesse psichiche del "funzionamento continuativo" del dominio . In quest'organizzazione dell'orda primitiva, razionalità e irrazionalità, fattori biologici e sociologici, l'interesse comune e quello particolare creano un viluppo inestricabile. L'orda primitiva è un gruppo che funziona temporaneamente, e che si sostiene da sé in qualche specie di ordine; si può quindi assumere che il dispotismo patriarcale che costituì quest'ordine sia stato «razionale» nei limiti in cui esso creava e proteggeva il gruppo - e quindi la riproduzione dell'insieme e l'interesse comune. Stabilendo il modello per lo sviluppo successivo della civiltà, il padre primordiale preparava il terreno al progresso per mezzo di costrizioni imposte al piacere e per mezzo di un'astinenza forzata; egli creava così le prime condizioni per la disciplina futura della «forza-lavoro». Inoltre, questa divisione

gerarchica del piacere era «giustificata» dalla protezione, dalla sicurezza, e perfino dall'amore: poiché il despota era il padre, l'odio col quale i suoi soggetti lo consideravano deve essere stato fin dal principio accompagnato da un affetto biologico - emozioni ambivalenti che si esprimevano nel desiderio di sostituire e di imitare il padre, di identificarsi con lui, col suo piacere ed anche con la sua potenza. Il padre istituisce il dominio nel proprio interesse, ma nel far ciò egli è giustificato dalla sua età, dalla sua funzione biologica e (più di tutto) dal suo successo: egli crea quell'«ordine» senza il quale il gruppo si dissolverebbe immediatamente. In questa funzione, il padre primordiale precorre le successive immagini di padri dominatori sotto i quali la civiltà progredì. Nella sua persona e nella sua funzione, egli incorpora l'intima logica e l'intima necessità del principio stesso della realtà. Egli ha «diritti storici» (73) .

L'ordine riproduttivo dell'orda sopravvisse al padre primordiale: <... l'uno o l'altro dei figli è forse riuscito a raggiungere una situazione simile a quella del padre nell'orda originale. Una particolare situazione favorita si creò in un modo naturale: quella del figlio più giovane che, protetto dall'amore della madre, poteva approfittare dell'età "avanzata" del padre e sostituirlo alla sua morte> (74) .

Il despotismo patriarcale primordiale diventò in questo modo un ordine «efficiente». Ma l'efficienza dell'organizzazione che fu imposta all'orda, deve essere stata molto precaria, e quindi l'odio contro la repressione patriarcale molto forte. Nella costruzione di Freud, l'odio culmina nella ribellione dei figli esiliati, che uccidono e divorano collettivamente il padre, per costituire quindi il clan fraterno che a sua volta deificherà il padre assassinato e introdurrà quei tabù e quelle costrizioni che, secondo Freud, faranno nascere la morale sociale. Freud, con questa storia ipotetica dell'orda primitiva, considera la ribellione dei fratelli come una ribellione contro il tabù paterno sulle donne dell'orda; non è implicita alcuna protesta «sociale» contro

l'ineguale divisione del piacere. Di conseguenza la civiltà comincia in un senso stretto soltanto nel clan fraterno, quando i tabù, ora autoimposti dai fratelli che dominano, completano la repressione nell'"interesse comune" di conservare il gruppo nel suo insieme. L'evento psicologico decisivo che separa il clan fraterno dall'orda primitiva è lo sviluppo del "senso di colpa". Un progresso oltre l'orda primitiva - cioè la civiltà - presuppone il senso di colpa: esso introietta negli individui, e quindi sostiene, le principali proibizioni, costrizioni, e differimenti della soddisfazione, dalle quali dipende la civiltà .

<E' ragionevole ritenere che all'uccisione del padre dove seguire un periodo nel quale i fratelli litigarono fra di loro per la successione che ognuno voleva per sé solo. Finirono col comprendere che queste lotte erano tanto pericolose quanto futili. Il senso d'intesa conquistato con tanta fatica - ed anche il ricordo dell'azione liberatrice compiuta assieme, e l'attaccamento sorto tra di loro durante il periodo dell'esilio - li portò alla fine a un'unione, a una specie di contratto sociale. Così si giunse alla prima forma di organizzazione sociale accompagnata da una rinuncia alla soddisfazione degli istinti; al riconoscimento di obblighi reciproci; a istituzioni dichiarate sacre e che non potevano venire infrante, - in breve, agli inizi della morale e della legge > (75) . La ribellione contro il padre è una ribellione contro un'autorità biologicamente giustificata; il suo assassinio distrugge l'ordine che ha conservato la vita del gruppo. I ribelli hanno commesso un crimine contro l'insieme, e quindi anche contro se stessi. Sono colpevoli agli occhi degli altri e agli occhi propri, e devono pentirsene. L'uccisione del padre è il crimine supremo perché il padre istituì l'ordine della sessualità riproduttiva, ed egli è quindi, nella sua persona, la specie che crea e conserva tutti gli individui. Il patriarca, padre e tiranno in uno, unisce sesso e ordine, piacere e realtà; egli evoca amore e odio; egli salvaguarda le basi biologiche e sociologiche dalle quali dipende la storia dell'umanità. L'annientamento della sua persona minaccia di annientare una vita di gruppo duratura e minaccia di restaurare la forza

distruttiva preistorica e substorica del principio del piacere. Ma i figli hanno gli stessi desideri del padre: desiderano una soddisfazione duratura dei loro bisogni. E possono raggiungere questo obiettivo soltanto ripetendo, anche se in forma nuova, l'ordine del dominio che aveva controllato il piacere e aveva in questo modo conservato il gruppo. Il padre sopravvive come un dio, nell'adorazione del quale i peccatori si pentono per poter continuare a peccare, mentre nuovi padri provvedono alle repressioni del piacere che si rendono necessarie per conservare il loro dominio e la loro organizzazione del gruppo. Il progresso dal dominio da parte di uno al dominio da parte di molti, implica una «diffusione sociale» del piacere e fa sì che la repressione venga autoimposta nello stesso gruppo dominante: "tutti" i suoi membri devono osservare i tabù se vogliono conservare il potere. Ora la repressione permea la vita degli stessi oppressori, e una parte della loro energia istintuale diventa disponibile per essere sublimata in «lavoro» . Allo stesso tempo, il tabù sulle donne del clan porta all'espansione e all'amalgamarsi con altre orde; la sessualità organizzata procede alla formazione di quelle unità sempre maggiori che Freud considerava la funzione dell'Eros nella civiltà. Le donne acquistano un'importanza sempre crescente. «Una parte considerevole del potere, rimasta vacante in seguito alla morte del padre, passò alle donne; seguì il periodo matriarcale» (76). Sembra essenziale per l'ipotesi di Freud che nel susseguirsi delle fasi di sviluppo verso la civiltà, il periodo matriarcale sia "preceduto" dal dispotismo patriarcale primordiale: il basso grado di dominazione repressiva, e l'ampiezza di libertà erotica, tradizionalmente associati al matriarcato, appaiono nell'ipotesi di Freud come conseguenza del rovesciamento del dispotismo patriarcale, e non come condizioni «naturali» primarie. Nello sviluppo della civiltà, la libertà diventa possibile soltanto come "liberazione". La libertà "segue" il dominio - e porta al riaffermarsi del dominio. Il matriarcato viene sostituito da una controrivoluzione patriarcale, e quest'ultima si stabilizza per mezzo dell'istituzionalizzazione della religione . <Durante questo periodo ha

avuto luogo una grande rivoluzione sociale. Il matriarcato era stato seguito da una restaurazione dell'ordine patriarcale. E' vero però che i nuovi padri non riuscirono mai a raggiungere l'onnipotenza del padre primordiale. Erano in troppi e vivevano in comunità molto più grandi di quelle dell'orda originale; dovevano mettersi d'accordo tra di loro, e subivano le restrizioni imposte dalle istituzioni sociali> (77) .

In un primo tempo a fianco delle grandi divinità materne compaiono divinità maschili in forma di figli, ma queste assumono gradatamente i tratti del padre; il politeismo cede il passo al monoteismo, e poi ritorna l'«unica e sola divinità paterna, il cui potere è illimitato» (78). Sublime sublimato, il dominio originale diventa paterno, cosmico, e buono, e in questa forma protegge il procedere della civiltà. I «diritti storici» del padre primordiale sono restaurati (78) .

Il senso di colpa che nell'ipotesi freudiana è intrinseco al clan fraterno e il suo successivo consolidamento nella prima «società», è originariamente il senso di colpa per aver perpetrato il crimine supremo, il parricidio. Nasce l'angoscia per le conseguenze del crimine. Ma queste conseguenze sono di due ordini diversi: esse minacciano di distruggere la vita del gruppo in quanto eliminano l'autorità che (pur col terrorismo) aveva conservato il gruppo; contemporaneamente, questa eliminazione costituisce la promessa di una società senza il padre - cioè senza repressione e dominio. Non si dovrebbe ritenere che il senso di colpa rifletta questa duplice struttura e la sua ambivalenza? I parricidi ribelli agiscono soltanto per evitare la "prima" conseguenza, la minaccia: ristabiliscono il dominio sostituendo molti padri al posto di uno solo, per poi divinizzare e interiorizzare l'unico padre. Ma ciò facendo essi tradiscono la promessa della loro azione - la promessa di libertà. Il patriarca-despota era riuscito a inculcare il suo principio della realtà ai figli ribelli. La loro rivolta ha spezzato, per un breve lasso di tempo, la catena del

dominio; poi la nuova libertà viene soppressa a sua volta - in questo caso dalla loro stessa autorità e dalla loro azione. Il loro senso di colpa non deve comprendere anche la colpa per il tradimento e il rinnegamento della loro azione? Non sono colpevoli di restaurare il padre repressivo, colpevoli di imporre a se stessi la perpetuazione del dominio? Questa domanda si presenta da sé, qualora si metta a confronto l'ipotesi filogenetica di Freud con la sua concezione della dinamica degli istinti. Quando il principio della realtà prende radice, anche nella sua forma più primitiva e più brutalmente imposta, il principio del piacere diventa qualcosa di pauroso e di terrificante; gli impulsi che tendono a una libera soddisfazione s'incontrano con l'angoscia, e l'angoscia cerca protezione da essi. Gli individui devono difendere se stessi contro lo spettro della liberazione completa dal bisogno e dal dolore, contro la soddisfazione integrale. E quest'ultima è rappresentata dalla donna che, come madre, ha offerto una volta, per la prima volta e per l'ultima, questa soddisfazione. Questi sono i fattori istintuali che riproducono il ritmo di liberazione e dominio .

<Per mezzo del suo potere sessuale, la donna è pericolosa per la comunità, la cui struttura sociale è basata sulla paura dislocata sul padre. Il re viene assassinato dal popolo, non affinché esso sia più libero, ma affinché esso prenda su di sé un giogo più pesante, un giogo che più sicuramente lo protegga dalla madre> (80) . Il re-padre viene ucciso non soltanto perché impone restrizioni intollerabili, ma anche perché le restrizioni imposte da una persona individuale, non costituiscono una «barriera contro l'incesto», abbastanza efficace: queste restrizioni non sono abbastanza efficaci per contrastare il desiderio di ritornare dalla madre (81). La liberazione è seguita quindi da una dominazione sempre «migliore»: <L'evolversi del dominio paterno in un sistema statale sempre più potente e amministrato da maschi, è quindi una continuazione della repressione primordiale che ha come scopo la sempre più rigida esclusione della donna> (82) .

Rovesciare il re-padre è un crimine, ma un crimine è anche la sua restaurazione - e l'uno e l'altro sono necessari al progresso della civiltà. Il crimine contro il principio della realtà è riscattato dal crimine contro il principio del piacere: così la redenzione annulla se stessa. Il senso di colpa viene conservato malgrado la redenzione ripetuta e più profonda: l'angoscia permane perché il crimine contro il principio del piacere non è riscattato. Esiste la colpa per un'azione che non è stata compiuta: la liberazione. Qualche formulazione di Freud sembra indicarlo: il senso di colpa era «la conseguenza di un'aggressione non commessa»; e <... in fondo non è decisivo l'aver ucciso il proprio padre o essersi astenuti dal farlo; si deve provare un senso di colpa in tutti e due i casi, poiché la colpa è l'espressione del conflitto di ambivalenza, dell'eterna lotta tra Eros e l'istinto distruttivo o di morte> (83) .

Molto prima, Freud aveva parlato di un senso di colpa preesistente che sembra stare «in agguato» nell'individuo, pronto e in attesa di «assimilare» un'accusa mossa contro di esso (84). Questi concetti sembrano corrispondere all'idea di un'«angoscia fluttuante» che ha radici sotterranee ancora più profonde dell'inconscio "individuale" . Freud assume che il crimine primordiale, e il senso di colpa che esso porta con sé, si riproducano, in forme modificate, in tutto il corso della storia. Il crimine viene ri-agito nel conflitto tra vecchia e nuova generazione, nella rivolta e nella ribellione contro l'autorità costituita - e nel pentimento successivo: nella restaurazione e glorificazione dell'autorità. Spiegando questo strano perpetuo avvicendarsi, Freud sollevò l'ipotesi del "ritorno del represso", che illustrò ricorrendo alla psicologia della religione. Freud ritenne di aver trovato tracce del parricidio, del suo «ritorno» e della sua redenzione, nella storia del giudaismo, che comincia con l'uccisione di Mosè. Le implicazioni concrete dell'ipotesi di Freud acquistano maggiore evidenza nella sua interpretazione dell'antisemitismo. Egli è d'avviso che l'antisemitismo abbia profonde radici nell'inconscio: la gelosia provocata dalla pretesa dell'ebraismo di essere «il figlio primogenito e favorito di Dio padre»;

il terrore della circoncisione collegata con la minaccia di castrazione; e ciò che forse più importa, «l'astio contro la nuova religione» (il cristianesimo) che fu imposta a molti popoli moderni «soltanto in tempi relativamente recenti». L'astio venne «proiettato» sulla fonte dalla quale il cristianesimo ebbe origine, cioè sul giudaismo (85) . Se seguiamo questi ragionamenti al di là di Freud, e li mettiamo in rapporto con la duplice origine del senso di colpa, la vita e la morte di Cristo dovrebbero apparire come una lotta contro il padre - e come un trionfo sul padre (86). Il messaggio del Figlio era il messaggio di liberazione: il rovesciamento della Legge (che è dominio) da parte di Agape (che è Eros). Questo concorderebbe con l'immagine eretica di Gesù come redentore della carne, del Messia venuto a salvare l'uomo qui sulla terra. In questo caso la successiva transustanziazione del Messia, la divinizzazione del Figlio a fianco del Padre, significherebbe un tradimento del suo messaggio da parte dei suoi discepoli - la negazione della liberazione della carne, la rivincita sul Redentore. Il cristianesimo avrebbe nuovamente abbandonato alla Legge il Vangelo di Agape-Eros; il governo del Padre sarebbe restaurato e rafforzato. In termini freudiani il crimine primordiale avrebbe potuto essere espiato, secondo il messaggio del Figlio, in un ordine di pace e amore sulla terra. Non lo fu; fu piuttosto soppiantato da un altro crimine - quello contro il figlio. Con la sua transustanziazione, anche il suo Vangelo fu transustanziato; la sua divinizzazione allontanò il messaggio da questo mondo. La sofferenza e la repressione si perpetuarono . Questa interpretazione aggiungerebbe ancora un altro significato all'affermazione di Freud che i popoli cristiani sono «cristianizzati male», che «sotto il sottile strato di vernice del cristianesimo, sono rimasti ciò che furono i loro antenati, barbaricamente politeisti» (87). Essi sono «cristianizzati male» in quanto accettano e osservano il Vangelo liberatore soltanto in una forma altamente sublimata - che lascia la realtà in uno stato di mancanza di libertà, com'era prima. La repressione (nel senso tecnico di Freud) ebbe soltanto una parte poco significativa nell'istituzionalizzazione del cristianesimo. La

trasformazione del contenuto originale, la deviazione dall'obiettivo originale, ebbero luogo alla chiara luce del giorno, consciamente, con discussioni e giustificazioni pubbliche. Egualmente aperta fu la lotta armata della cristianità istituzionalizzata contro gli eretici, che tentavano (o venivano accusati di tentare) il salvataggio del contenuto non sublimato e dell'obiettivo non sublimato. C'erano ottimi motivi razionali dietro alle guerre sanguinose contro le rivoluzioni cristiane che si susseguirono continuamente nell'era cristiana. Comunque, l'eccidio crudele e organizzato dei Catari, degli Albigesi, degli Anabattisti, degli schiavi, dei contadini e dei poveri che si ribellavano sotto il segno della croce, le condanne al rogo delle streghe e dei loro difensori - questo sadico sterminio di deboli indica l'irruzione di forze istintuali inconsce nel mondo razionale e razionalizzato. I carnefici e le loro bande combattevano lo spettro di una liberazione che desideravano, ma che erano costretti a rifiutare. Il crimine contro il Figlio deve essere dimenticato nell'uccisione di coloro le cui pratiche rievocano il crimine. Furono necessari secoli di progresso e di addomesticamenti prima di riuscire a dominare il ritorno del represso con la potenza e con il progresso della civiltà industriale. Ma nella sua ultima fase, le sue posizioni razionali sembrano disgregarsi e portare a un'altra esplosione del ritorno del represso. L'immagine della liberazione, che è diventata sempre meno utopistica, viene perseguitata in tutto il mondo. Nei campi di concentramento e nei campi di lavoro, nei processi e nelle tribolazioni dei non-conformisti, si scatena un odio e una ferocia che sono un indice della mobilitazione totale contro il ritorno del represso .

Se lo sviluppo della religione contiene l'ambivalenza fondamentale - l'immagine del dominio "e" l'immagine della liberazione -, la tesi di Freud ne "Il futuro di un'illusione" va rivalutata. In quest'opera, Freud mise in rilievo la funzione della religione nel deviarsi storico dell'energia da un miglioramento reale della condizione umana verso un mondo immaginario di salute eterna. A suo parere, la scomparsa di

questa illusione dovrebbe accelerare considerevolmente il progresso materiale e intellettuale dell'umanità, ed egli esaltò la ragione scientifica e la scienza come le grandi liberatrici, antagoniste della religione. Forse nessun altro scritto mostra Freud più vicino alla grande tradizione dell'illuminismo, ma anche nessun altro lo mostra con tanta chiarezza vittima della dialettica dell'illuminismo. Nel periodo attuale della civiltà, le idee progressiste del razionalismo possono venir riprese soltanto dopo esser state riformulate. La funzione della scienza e della religione è cambiata - e cambiata è anche la loro correlazione. Entro i limiti della mobilitazione totale dell'uomo e della natura, che distingue questo periodo, la scienza è uno degli strumenti più distruttivi - distrugge quella libertà dalla paura che un tempo essa prometteva. Ora che questa promessa è svaporata e diventata un'utopia, «scientifico» diventa quasi sinonimo di rinuncia al concetto di un paradiso terrestre. Da lungo tempo l'impostazione scientifica ha cessato di essere l'antagonista militante della religione, ed anche quest'ultima a sua volta s'è sbarazzata dei propri elementi esplosivi, e in molti casi ha abituato gli uomini a conservare una buona coscienza davanti alla sofferenza e alla colpa. Nell'economia della cultura, le funzioni della scienza e della religione tendono a diventare complementari; nelle loro applicazioni attuali, tutte e due negano le speranze che in altri tempi fecero sorgere, e insegnano all'umanità ad apprezzare i risultati di un mondo alienato. In questo senso, la religione non è più un'illusione, e la sua promozione accademica è in piena conformità con la corrente positivistica predominante (88) .

Nei casi nei quali la religione continua a sostenere aspirazioni di pace e di felicità senza compromessi, le sue «illusioni» continuano ad avere un valore di verità superiore a quello della scienza che lavora per abolirle. Il contenuto represso e trasfigurato della religione non può venir liberato assoggettandolo a impostazioni scientifiche. Freud applica il concetto del ritorno del represso, elaborato nell'analisi della storia delle nevrosi individuali (89), alla storia generale dell'umanità.

Questo passaggio dalla psicologia individuale alla psicologia di gruppo, introduce uno dei problemi più controversi: Come va compreso il ritorno storico del represso? <E' certo che nel corso di migliaia di secoli l'uomo si dimenticò che una volta esisteva un padre primordiale... e il destino che egli subì... In quale senso si può parlare quindi di una tradizione?> (90) .

La risposta di Freud, basata sul presupposto di «un'impressione del passato in tracce inconsce della memoria», ha incontrato un'opposizione molto diffusa. Comunque, questa ipotesi perde buona parte del suo carattere fantastico, qualora la si metta in rapporto con i fattori concreti e tangibili che rinfrescano la memoria di ogni generazione. Enumerando le condizioni sotto le quali i contenuti repressi possono penetrare nella coscienza, Freud menziona un rinvigorimento degli istinti «annessi ai contenuti repressi», nonché eventi ed esperienze «così simili al contenuto represso da essere in grado di ridestarlo» (91). Come esempio di rinvigorimento degli istinti, egli cita i «processi durante la pubertà». Sotto la spinta della sessualità genitale in fase di maturazione, vediamo farsi vive nelle <fantasie di ogni persona le tendenze infantili... e tra queste, con frequenza regolare e al primo posto, si trova il sentimento sessuale del bambino per i genitori. Normalmente, questo sentimento è già stato differenziato dall'attrazione sessuale, e precisamente da quella del figlio per la madre, e della figlia per il padre. Simultaneamente con la vittoria su queste fantasie distintamente incestuose e col loro rifiuto, ha luogo una delle più importanti, anche se più penose conquiste psichiche della pubertà; si tratta della rottura con l'autorità dei genitori, e soltanto in seguito a questa rottura si forma quell'opposizione tra vecchia e nuova generazione che ha un'importanza così estrema per il progresso della cultura> (92) .

Gli eventi e le esperienze atte a «ridestare» il materiale represso - perfino senza un rinvigorimento specifico degli istinti annessi ad esso -

cozzano, sul piano della società, contro le istituzioni e le ideologie che l'individuo affronta ogni giorno e che riproducono, proprio nella loro struttura, tanto il dominio quanto l'impulso a rovesciarlo (famiglia, scuola, officina e ufficio, lo stato, la legge, la filosofia e la morale vigenti). La differenza decisiva tra la situazione primordiale e il suo ritorno storico nella civiltà, sta naturalmente, nel fatto che normalmente in quest'ultima il padre-dominatore non viene più ucciso e divorato, e che il dominio non è più personale. L'Io, il Super-Io e la realtà esterna hanno fatto il loro lavoro - ma «in fondo non è decisivo l'aver ucciso il proprio padre o l'essersi astenuti dal farlo», se la funzione del conflitto e le sue conseguenze rimangono le stesse .

Nella situazione edipica, la situazione primordiale ritorna sotto circostanze che fin dall'inizio assicurano il trionfo duraturo del padre. Ma esse assicurano anche la vita del figlio e la sua capacità di assumere più tardi il posto del padre. Come riuscì la civiltà a realizzare questo compromesso? I processi somatici, psichici e sociali che in gran numero portarono a questa conquista, sono praticamente identici con i contenuti della psicologia di Freud. Forza, identificazione, repressione, sublimazione cooperano nella formazione dell'Io e del Super-Io. La funzione del padre viene gradatamente trasferita dalla sua persona individuale alla sua posizione sociale, alla sua immagine nel figlio (coscienza), a Dio, alle varie entità che insegnano al figlio a diventare un membro maturo e controllato della sua società. A parità di condizioni, l'intensità della costrizione e quella della rinuncia, implicite in questo processo, non sono probabilmente minori di quanto lo fossero nell'orda primitiva. Comunque, esse sono distribuite più razionalmente tra padre e figlio, e nella società; e le ricompense, benché non maggiori, sono relativamente sicure. La famiglia monogamica, con i suoi obblighi imponibili al padre, limita il monopolio che quest'ultimo ha sul piacere; l'istituzione della proprietà privata ereditabile, l'universalizzazione del lavoro, giustificano nel figlio l'attesa di un proprio piacere sanzionato e proporzionato alle sue

prestazioni socialmente utili. Entro questa cornice di leggi e istituzioni oggettive, i processi della pubertà portano con legittima necessità alla liberazione dal padre. Si tratta di niente meno che di una catastrofe psichica ma anche di niente di più. Poi il figlio abbandona la famiglia patriarcale e se ne va per il mondo a diventare lui stesso padre e padrone .

La trasformazione del principio del piacere in principio di prestazione, che muta il monopolio dispotico del padre in un'autorità educatrice ed economica controllata, muta anche l'oggetto originale della lotta: la madre. Nell'orda primitiva, l'immagine della donna desiderata, la moglie-amante del padre, rappresenta un'unione naturale e immediata di Eros e Thanatos. Essa era la meta cui tendevano gli istinti sessuali, era la madre nella quale un tempo il figlio aveva trovato quella pace completa che è assenza di bisogno e di desiderio - il Nirvana prima della nascita. Forse il tabù sull'incesto fu la prima grande protezione contro l'istinto di morte: fu il tabù sul Nirvana, sull'impulso regressivo che aspira a una pace che ostacola la via al progresso e alla vita stessa. Si giunse a una scissione in madre e moglie, e così si dissolse la funesta identità di Eros e Thanatos. Per quanto riguarda la madre, l'amore sensuale fu inibito "nella sua meta" e trasformato in "affettuosità" (tenerezza). La sessualità e l'affettuosità divorziarono; si riincontreranno soltanto più tardi nell'amore per la donna, che è sensuale ed anche affettuosa, che è a meta inibita eppure raggiunge la sua meta (93). La tenerezza si crea dall'astinenza - da quell'astinenza che fu imposta per la prima volta dal padre primordiale. Una volta creata, essa diventa la base psichica non soltanto della famiglia ma anche della formazione di rapporti di gruppo duraturi: <il padre primordiale ha impedito ai suoi figli di soddisfare le loro tendenze direttamente sessuali; li ha costretti all'astinenza e quindi a quei legami emotivi con lui e tra di loro, che potevano sorgere da quelle loro tendenze che erano inibite nella loro

meta sessuale. Egli impose ad essi, per così dire, la psicologia di gruppo> (94) .

A questo livello di civiltà, entro il sistema di inibizioni ricompensate, il padre può venir rovesciato senza che si sconvolga l'ordine istintuale e sociale: ora la sua immagine e la sua funzione si perpetuano in ogni figlio - perfino se il figlio non lo conosce. Il padre si fonde con l'autorità debitamente costituita. Il dominio è cresciuto oltre la sfera delle relazioni personali ed ha creato le istituzioni necessarie alla soddisfazione ordinata dei bisogni umani in scala sempre più vasta. Ma è proprio lo sviluppo di queste istituzioni che insidia la base costituita della civiltà. I suoi limiti interiori si rivelano nell'ultima fase dell'era industriale .

4. LA DIALETTICA DELLA CIVILTA' .

Freud attribuisce al senso di colpa una funzione decisiva nello sviluppo della civiltà, e stabilisce anche una correlazione tra progresso e "aumento" del senso di colpa. Egli parla della sua intenzione «di rappresentare il senso di colpa come il problema più importante dell'evoluzione della cultura, e di far comprendere che il prezzo del progresso della civiltà è pagato con la riduzione della felicità, dovuta all'intensificarsi del senso di colpa» (95). A varie riprese, Freud rileva che man mano che la civiltà progredisce, il senso di colpa viene «rafforzato sempre più», «intensificato», è «in aumento continuo» (96). Le prove addotte da Freud sono di due generi: in primo luogo, egli le deriva analiticamente dalla teoria degli istinti, e in secondo luogo, egli riscontra che l'analisi teorica è confermata dai grandi disagi e dal grande malcontento che regnano nella civiltà contemporanea: un ciclo sempre più ampio di guerre, persecuzioni in ogni parte della terra, antisemitismo, genocidio, bigottismo, imposizione di «illusioni», fatica, malattie e miseria in mezzo a ricchezze e a conoscenze sempre più grandi .

Abbiamo gettato un rapido sguardo d'insieme sulla preistoria del senso di colpa; esso ha «la sua origine nel complesso edipico, e fu acquisito quando il padre venne ucciso dall'associazione dei fratelli» (97). Essi soddisfecero il loro istinto aggressivo; ma l'amore che nutrivano per il padre causò rimorsi, creò il Super-Io per identificazione, e provocò quindi le «restrizioni intese a impedire una ripetizione del crimine» (98). Da allora, l'uomo si astiene dal commettere quel crimine; ma di generazione in generazione, l'impulso aggressivo rivive, diretto contro il padre e i suoi successori e di generazione in generazione l'aggressività deve essere inibita continuamente: <In questo caso ogni rinuncia diventa una fonte dinamica di coscienza; ogni nuova rinunzia alla soddisfazione aumenta la severità e l'intolleranza della coscienza... ogni impulso aggressivo che omettiamo di soddisfare viene assunto dal Super-Io e va ad aumentare la sua aggressività (contro l'Io)> (99) . La severità eccessiva del Super-Io che considera il desiderio un fatto compiuto, e punisce perfino le aggressioni rimosse, ora si spiega nei termini della lotta eterna tra Eros e istinto di morte: l'impulso aggressivo contro il padre (e i suoi successori sociali) è un derivato dell'istinto di morte; nel «separare» il bambino dalla madre, il padre inibisce anche l'istinto di morte, l'impulso verso il Nirvana. In questo modo egli opera in favore dell'Eros; anche l'amore contribuisce alla formazione del Super-Io. Il padre severo, che nella sua funzione di rappresentante inibitorio dell'Eros, soggioga l'istinto di morte nel conflitto edipico, impone con la forza le prime relazioni «comunitarie» (sociali): le sue proibizioni creano l'identificazione tra i figli, l'amore a meta inibita (affettuosità), l'esogamia, la sublimazione. Sulla base della rinuncia, l'Eros comincia il suo lavoro culturale che consiste nel combinare la vita in unità sempre maggiori. E man mano che il padre si trasforma in una molteplicità di persone e viene completato e sostituito dalle autorità della società, man mano che le proibizioni e le inibizioni si diffondono, così aumenta anche la tendenza aggressiva e si ingigantiscono i suoi oggetti. E con ciò aumenta, nella società, il

bisogno di rafforzare le difese - cioè di rafforzare il senso di colpa . <Poiché la cultura obbedisce a un impulso erotico interno che le impone di legare l'umanità in una massa strettamente interconnessa, essa raggiunge questo scopo unicamente se è attenta a fomentare un sempre maggiore senso di colpa. Ciò che da principio avveniva nei rapporti col padre, finisce nei rapporti con la comunità. Se civiltà significa l'inevitabile sviluppo dal gruppo familiare al gruppo dell'umanità intera, l'intensificazione del senso di colpa - che deriva dall'innato conflitto dell'ambivalenza, dalla lotta eterna tra amore e tendenze di morte - sarà connesso inestricabilmente con esso, finché il senso di colpa si ingigantirà in misure che l'individuo forse non sarà quasi in grado di sopportare> (100) .

In questa analisi quantitativa dell'aumento del senso di colpa, il cambiamento della "qualità" della colpevolezza, cioè la sua irrazionalità sempre maggiore, sembra scomparire. Effettivamente la posizione sociologica centrale di Freud gli rese impossibile di seguire questa strada. Per lui, non esisteva una razionalità superiore sulla quale la razionalità corrente potesse misurarsi. Se l'irrazionalità del senso di colpa è quella della civiltà stessa, allora essa è razionale; e se l'abolizione del dominio distrugge la cultura stessa, quest'abolizione rimane il crimine supremo, e nessun mezzo capace di prevenirlo è irrazionale. Ma proprio questa sua teoria costrinse Freud ad andare avanti e a rivelare tutta la fatalità e la futilità di questa dinamica. Una più forte difesa contro l'aggressività è necessaria; ma per poter essere efficace, la difesa contro un'aggressività più forte dovrebbe rafforzare gli istinti sessuali, poiché soltanto un Eros forte può «legare» efficacemente gli istinti distruttivi. E questo è precisamente ciò che "la civiltà sviluppata non è in grado di fare", poiché proprio la sua esistenza stessa dipende da irreggimentazioni e controlli più estesi e più intensi. La catena di inibizioni e deviazioni dagli oggetti istintuali non può essere infranta. «La nostra civiltà, per parlare in termini generali, è fondata sulla repressione degli istinti» (101) .

La civiltà è innanzitutto progresso del "lavoro" - cioè del lavoro per procurare e aumentare le necessità della vita. Questo lavoro, normalmente, non offre soddisfazione in se stesso; per Freud esso è spiacevole, penoso. Nella metapsicologia di Freud non c'è posto per un «istinto di operosità» originale, per un originale «istinto di padroneggiare la materia», eccetera (102). Il concetto della natura conservatrice degli istinti sotto il dominio dei principi del piacere e del Nirvana, esclude completamente queste ipotesi. Se Freud menziona incidentalmente l'«avversione naturale dell'uomo per il lavoro» (103), egli non fa altro che trarre una deduzione dalla sua concezione teorica fondamentale. La sindrome istintuale «infelicità e lavoro» ricorre in tutti gli scritti di Freud (104), e la sua interpretazione del mito di Prometeo si aggira intorno alla connessione esistente tra il dominio della passione sessuale e il lavoro civilizzato (105). Il lavoro fondamentale, nella civiltà, è non-libidico, è fatica; la fatica è «spiacevole», e questo stato spiacevole deve venir imposto. «Infatti, quale motivo potrebbe indurre l'uomo a usare la sua energia sessuale in altro senso se potendola usare liberamente egli fosse in grado di ottenere sempre un piacere completamente soddisfacente? Egli non rinuncerebbe mai a questo piacere, e non farebbe altri progressi» (106). Se non esiste un «istinto del lavoro» originale, l'energia necessaria per il lavoro (spiacevole) va «sottratta» agli istinti primari - a quelli sessuali e a quelli distruttivi. Poiché la civiltà è principalmente opera dell'Eros, essa è innanzitutto sottrazione di libido; la cultura «ricava una grande parte dell'energia psichica di cui ha bisogno sottraendola alla sessualità» (107). Ma non soltanto gli impulsi lavorativi vengono alimentati in questo modo dalla sessualità a meta inibita. Gli «istinti sociali» specifici (quali il «rapporto affettuoso tra genitori e figli..., il senso d'amicizia, e i legami emotivi del matrimonio»), contengono impulsi che vengono «trattenuti dalla resistenza interna» dal raggiungere i loro obiettivi (108); soltanto in virtù di questa rinuncia essi diventano sociali. Ogni individuo porta il suo contributo di rinunce (prima sotto la spinta di costrizioni esterne, poi interiormente), e da

«queste fonti è stato accumulato il fondo comune della ricchezza materiale e ideale della civiltà» (109). Benché Freud osservi che questi istinti sociali non vanno «necessariamente considerati come sublimati» (poiché essi non hanno abbandonato i loro obiettivi sessuali, ma si accontentano di «certe approssimazioni alla soddisfazione»), egli li chiama «strettamente affini» alla sublimazione (110). Così la sfera principale della civiltà si presenta come una sfera di "sublimazione". Ma sublimazione implica "desessualizzazione". Perfino se e quando essa attinge al serbatoio di «energia neutrale spostabile» nell'Io e nell'Es, questa energia neutrale «proviene dal serbatoio narcisistico della libido», cioè essa è Eros desessualizzato (111). Il processo di sublimazione altera l'equilibrio della struttura degli istinti. La vita è fusione di Eros e di istinto di morte; in questa fusione, Eros ha vinto il suo compagno ostile. Comunque: <Dopo la sublimazione, la componente erotica non ha più il potere di legare l'insieme degli elementi distruttivi precedentemente combinati con essa, e questi vengono liberati sotto forma di inclinazioni all'aggressione e alla distruzione> (112) .

La cultura esige una sublimazione continua; e con ciò essa indebolisce l'Eros, il costruttore della cultura. E la desessualizzazione, indebolendo l'Eros, «slega» gli impulsi distruttivi. La civiltà è minacciata in questo modo da una defusione degli istinti, nella quale l'istinto di morte lotta per conquistare il dominio sugli istinti di vita. Con la sua origine nella rinuncia, e sviluppandosi sotto rinunce progressive, la civiltà tende all'autodistruzione .

Ma questo ragionamento è troppo filato per essere vero. Sorgono parecchie obiezioni. Prima di tutto, non ogni lavoro implica una desessualizzazione, e non ogni lavoro è spiacevole, è rinuncia. In secondo luogo, le inibizioni imposte dalla cultura toccano anche - e forse perfino principalmente - i derivati dell'istinto di morte, l'aggressività e gli impulsi distruttivi. Almeno sotto questo riguardo, l'inibizione della cultura dovrebbe accrescere la forza dell'Eros. Inoltre, il lavoro, nella civiltà, è esso stesso in ampia misura "utilizzazione sociale" di impulsi aggressivi, e in questo modo è lavoro al servizio dell'Eros. Una discussione adeguata di questi problemi esige che la teoria degli istinti si liberi dal suo orientamento esclusivo sul principio di prestazione, e che l'immagine di una civiltà non repressiva (che viene suggerita proprio dalle conquiste del principio di prestazione) venga studiata nella sua sostanza. Questo tentativo verrà fatto nell'ultima parte di questo studio; qui basterà qualche chiarimento in via ancora ipotetica .

Le fonti e le risorse psichiche del lavoro, e la sua relazione con la sublimazione, costituiscono uno dei campi più trascurati della teoria psicoanalitica. Forse in nessun altro campo la psicoanalisi è stata così completamente in balia dell'ideologia ufficiale dei benefici della «collettività» (113). Non sorprende quindi che le scuole neofreudiane nelle quali (come vedremo nell'epilogo) le correnti ideologiche della psicoanalisi trionfano sulla sua teoria, il motivo della morale del

lavoro domini su tutto il resto. La discussione «ortodossa» è centrata quasi completamente sul lavoro «creativo» specialmente sull'arte, mentre il lavoro nel regno della necessità - la fatica - è relegato nello sfondo . E' vero che esiste un modo di lavoro che offre un'intensa soddisfazione libidica, che è piacevole nella sua esecuzione. E il lavoro artistico, quando è genuino, sembra nascere da una costellazione non-repressiva degli istinti e tendere a un obiettivo non-repressivo - e tanto più in quanto il termine di "sublimazione", se applicato a questo genere di lavoro, sembra richiedere modificazioni considerevoli. Ma la maggioranza dei rapporti di lavoro sui quali si basa la civiltà è di un genere ben diverso. Freud osserva che il «lavoro quotidiano per guadagnarsi da vivere offre una soddisfazione particolare se è stato scelto «liberamente» (114). Ma se «libera scelta» deve significare qualcosa di più di una scelta limitata tra necessità prestabilite, e se le inclinazioni e gli impulsi usati nel lavoro devono essere diversi da quelli preformati da un principio della realtà repressivo, allora la soddisfazione del lavoro quotidiano è soltanto un raro privilegio. Il lavoro che ha creato e ampliato la base materiale della civiltà, è stato principalmente fatica, lavoro alienato, penoso e miserabile - e continua esserlo. Di questo lavoro non si può quasi dire che la sua esecuzione soddisfi necessità e inclinazioni "individuali". Esso fu imposto all'uomo dalla cieca necessità e dalla forza bruta; se il lavoro alienato ha qualcosa in comune con l'Eros, non si può trattare che di una cosa molto indiretta e di un Eros notevolmente sublimato e indebolito. Ma l'inibizione degli impulsi aggressivi nel lavoro, imposta dalla civiltà, non neutralizza l'indebolimento dell'Eros? Si ritiene che gli impulsi aggressivi e quelli libidici vengano soddisfatti durante il lavoro «per via di sublimazione», e spesso è stato rilevato il «carattere sadico» culturalmente benefico del lavoro (115). Lo sviluppo delle tecniche e della razionalità tecnologica assorbe in ampia misura gli istinti distruttivi «modificati»: <L'istinto di distruzione, se temperato e guidato (cioè inibito nella sua meta) e diretto verso oggetti, è costretto a fornire all'Io la soddisfazione dei suoi bisogni, e il potere sulla

natura> (116). La tecnica fornisce la vera e propria base del progresso; la razionalità tecnica stabilisce il modello psichico e comportamentale della prestazione produttiva, e il «potere sulla natura» è diventato praticamente sinonimo di civiltà. Ma la distruttività sublimata in questa attività è forse domata e deviata al punto da proteggere l'opera dell'Eros? Sembra che la distruttività socialmente utile sia meno sublimata della libido socialmente utile. E' vero che la deviazione della distruttività dall'Io verso il mondo esterno rese possibile la crescita della civiltà. Ma la distruzione rivolta all'esterno rimane distruzione; i suoi oggetti, nella maggior parte dei casi, vengono attaccati concretamente e violentemente, privati della loro forma, e ricostruiti soltanto dopo essere stati parzialmente distrutti; le unità vengono scisse con la violenza, ed i frammenti ricomposti con la violenza. La natura viene «violata» nel senso più rigoroso della parola. Soltanto in certe categorie di aggressività sublimata (come per esempio nella chirurgia) questa violazione va direttamente a vantaggio della vita dei suoi oggetti. La distruttività, come estensione e intenzione, sembra, nella civiltà, venire soddisfatta più direttamente che la libido . Comunque, mentre gli impulsi distruttori vengono soddisfatti in questo modo, questa soddisfazione non può stabilizzare la loro energia al servizio dell'Eros. La loro forza distruttiva deve spingerli al di là di questo asservimento e di questa sublimazione, poiché il loro obiettivo non è la materia, né la natura, né un oggetto qualsiasi, ma la vita stessa. Se essi sono i derivati dell'istinto di morte, non possono accettare, a metà strada, delle «sostituzioni». Infatti, per mezzo della distruzione tecnica costruttiva, per mezzo della violazione costruttiva della natura, gli istinti continuerebbero a operare nel senso dell'annientamento della vita. L'ipotesi radicale di "Al di là del principio del piacere" rimarrebbe valida: gli istinti di autoconservazione, autoaffermazione e dominio, in quanto hanno assorbito questa distruttività, avrebbero la funzione di assicurare all'organismo la «propria via verso la morte». Freud ritrattò quest'ipotesi subito dopo averla sollevata, ma le sue formulazioni in "Il

disagio della civiltà", sembrano riprendere il suo contenuto essenziale. E il fatto che la distruzione della vita (umana ed animale) abbia progredito col progresso della civiltà, che la crudeltà, l'odio e lo sterminio scientifico degli uomini siano aumentati in proporzione alla possibilità reale di eliminare l'oppressione - questa caratteristica della civiltà industriale recente avrebbe le sue radici negli istinti, che perpetuerebbero la distruttività al di là di ogni giustificazione razionale. Il sempre maggiore dominio sulla natura, unito alla sempre maggiore produttività del lavoro, svilupperebbe e soddisferebbe in questo caso i bisogni umani "soltanto come sottoprodotto"; la sempre maggiore ricchezza culturale e le conoscenze sempre più profonde fornirebbero il materiale per una distruzione progressiva, e creerebbero il bisogno di una sempre più intensa repressione degli istinti . Questa tesi implica l'esistenza di criteri oggettivi atti a misurare con esattezza il grado di repressione degli istinti in una determinata fase della civiltà. Ma la repressione è ampiamente inconscia e automatica, e la sua intensità è misurabile soltanto alla luce della coscienza. La distinzione tra la repressione filogeneticamente necessaria e la repressione addizionale (117) può fornire il criterio di giudizio. Nell'ambito della struttura totale della personalità repressa, la repressione addizionale è la parte che rappresenta il risultato di condizioni specifiche della società mantenute nell'interesse specifico del dominio. L'estensione di questa repressione addizionale fornisce la norma di misura: quanto minore essa è, tanto meno repressiva è la fase della civiltà. Questa distinzione equivale a quella tra le fonti biologiche quelle storiche della sofferenza umana. Delle tre «fonti della sofferenza umana» che Freud enumera - e precisamente «la forza superiore della natura, la tendenza al deperimento dei nostri corpi, e l'inadeguatezza dei metodi usati per regolare i rapporti umani nella famiglia, nella comunità e nello stato» (118) - almeno la prima e l'ultima sono fonti "storiche" in senso stretto; la superiorità della natura e l'organizzazione delle relazioni nella società sono cambiate in modo essenziale nello sviluppo della civiltà. Di conseguenza la

necessità della repressione, e la sofferenza che ne deriva, varia con la maturità della civiltà, e con l'estensione del dominio razionale sulla natura e sulla società. Oggettivamente, il bisogno di inibire e sottoporre a costrizione gli istinti dipende dalla necessità di lavorare e dal differimento della soddisfazione. La stessa quantità di repressione istintuale e perfino una misura ridotta di essa, costituirebbe un grado più elevato di repressione in una fase matura della civiltà, nella quale il bisogno di rinuncia e di lavoro è considerevolmente ridotto dal progresso materiale e intellettuale - quando cioè la civiltà potrebbe effettivamente consentire una liberazione considerevole dell'energia istintuale che viene spesa per il dominio e per il lavoro. L'ampiezza e l'intensità della repressione istintuale acquistano il loro pieno significato soltanto in rapporto con l'estensione della libertà possibile in quel momento storico. Per Freud, progresso della civiltà equivale a progresso della libertà? Abbiamo visto che la teoria di Freud è centrata sul ciclo ricorrente di «dominio-ribellione-dominio». Ma il secondo dominio non è una semplice ripetizione del primo; il movimento ciclico rappresenta un "progresso" del dominio. Partendo dal padre primordiale, e passando per il clan fraterno per arrivare al sistema di autorità istituzionalizzate caratteristico della civiltà matura, il dominio diventa sempre più impersonale, oggettivo, universale, e anche sempre più razionale, efficace, produttivo. Alla fine, sotto il dominio di un principio di prestazione completamente sviluppato, la subordinazione sembra effettuarsi per mezzo della divisione del lavoro sociale stesso (benché la forza fisica e personale rimanga un mezzo indispensabile). La società si presenta come un sistema stabile e sempre più ampio di prestazioni utili; la gerarchia delle funzioni e delle relazioni assume la forma di una razionalità oggettiva: la legge e l'ordine sono identici con la vita della società stessa. Nello stesso processo si depersonalizza anche la repressione: la costrizione e l'irreggimentazione del piacere diventano ora una funzione (e un risultato «naturale») della divisione sociale del lavoro. E' vero che il padre nella sua qualità di "pater familias" continua regolare l'irreggimentazione fondamentale degli

istinti, che prepara il bambino alla repressione addizionale da parte della società durante la sua vita di adulto. Ma il padre compie questa funzione come rappresentante della posizione della famiglia nella divisione sociale del lavoro, più che come «possessore» della madre. Successivamente, gli istinti dell'individuo vengono controllati per mezzo dell'utilizzazione sociale della sua forza-lavoro. Egli deve lavorare per poter vivere, e questo lavoro non richiede soltanto ogni giorno otto, dieci, dodici ore del suo tempo, e quindi una corrispondente deviazione di energia, ma anche, durante queste ore e in quelle rimanenti, un comportamento conforme alle norme e alla morale del principio di prestazione. Storicamente, la riduzione dell'Eros a sessualità procreativo-monogamica (che completa la subordinazione del principio del piacere da parte del principio della realtà) è riuscita in pieno soltanto quando l'individuo è diventato un soggetto-oggetto di lavoro nell'apparato della sua società; mentre ontogeneticamente la repressione primaria della sessualità infantile rimane la condizione preliminare per poter raggiungere questo risultato. Lo sviluppo di un sistema gerarchico di lavoro sociale non soltanto razionalizza il dominio, ma «argina» anche la ribellione contro il dominio. Sul livello individuale, la rivolta primordiale è arginata entro la cornice del conflitto edipico normale. Sul livello della società, le ribellioni e rivoluzioni ricorrenti sono state seguite da controrivoluzioni e restaurazioni. Dalle rivolte degli schiavi dell'antichità fino alla rivoluzione socialista, la lotta degli oppressi è finita sempre con l'istituirsi di un nuovo «migliore» sistema di dominio; il progresso ha avuto luogo per mezzo di una migliorata catena di controlli. Ogni rivoluzione è stata lo sforzo cosciente di sostituire un gruppo governante a un altro; ma ogni rivoluzione ha liberato anche delle forze che hanno «colpito oltre il segno», che hanno lottato per l'abolizione del dominio e dello sfruttamento. La facilità con la quale queste forze sono state sconfitte richiede una spiegazione. Né la vigente struttura del potere, né l'immaturità delle forze produttive, né la mancanza di coscienza di classe, offrono una risposta

soddisfacente. Sembra che in ogni rivoluzione ci sia stato un momento storico nel quale la lotta contro il dominio avrebbe potuto essere vittoriosa - ma il momento non è stato sfruttato. Un elemento di "autosconfitta" sembra implicito in questa dinamica (indipendentemente dalla validità di ragioni quali la prematurità e l'ineguaglianza delle forze). In questo senso ogni rivoluzione è stata anche una rivoluzione tradita . L'ipotesi di Freud circa l'origine e la perpetuazione del senso di colpa, illumina da un punto di vista psicologico questa dinamica sociologica: essa spiega l'«identificazione» dei ribelli col potere contro il quale si ribellano. L'incorporazione economica e politica degli individui nel sistema gerarchico del lavoro, è accompagnata da un processo istintuale nel quale gli oggetti umani del dominio riproducono la propria repressione. E la sempre maggiore razionalizzazione del potere sembra rispecchiarsi in una sempre maggiore razionalizzazione della repressione. Nel ridurre gli individui a strumenti di lavoro, costringendoli a rinunce e fatiche, il dominio non continua più soltanto principalmente a sostenere privilegi specifici, ma sostiene anche l'insieme della società in misura sempre più ampia. La colpa derivante dalla ribellione si fa in questo modo sempre più intensa. La ribellione contro il padre primordiale aveva eliminato una persona individuale, sostituibile (e sostituita) da altre persone; ma quando il dominio da parte del padre s'è ampliato fino a diventare dominio da parte della società, una sostituzione di questo genere non sembra più possibile, e la colpa diventa fatale. Il processo di razionalizzazione del senso di colpa è stato portato a termine. Il padre il cui potere era limitato all'ambito familiare e alla sua autorità biologica individuale, è risorto, molto più potente, nell'amministrazione che tutela la vita della società, e nelle leggi che tutelano l'amministrazione. Queste incarnazioni finali e sublimi del padre non possono venire sopraffatte, «simbolicamente», dall'emancipazione: non c'è libertà dall'amministrazione e dalle sue leggi, poiché esse si presentano come le ultime e definitive custodi della libertà. La rivolta contro queste sarebbe nuovamente il crimine

supremo - in questo caso non contro l'animale-despota che proibisce la soddisfazione, ma contro la saggezza dell'ordine che provvede ai beni e ai servizi necessari alla soddisfazione progressiva dei bisogni umani. Ora, la ribellione si presenta come il crimine contro l'insieme della società umana, e quindi al di là di ogni possibilità di ricompensa e di redenzione .

Comunque, il progresso stesso della civiltà tende a rendere falsa questa razionalità. Le libertà e le soddisfazioni esistenti sono legate alle esigenze del dominio; diventano esse stesse strumenti di repressione. Il pretesto della penuria, che ha giustificato la repressione istituzionalizzata fin dai suoi inizi, diventa meno plausibile man mano che le conoscenze dell'uomo e il suo controllo della natura aumentano i mezzi per soddisfare i bisogni umani con una fatica minima. La povertà che continua a regnare in vaste zone del mondo, non dipende più principalmente dalla povertà delle risorse umane e naturali, ma dal modo nel quale queste ultime sono distribuite e utilizzate. La differenza sarà irrilevante per la politica e per gli uomini politici, ma è d'importanza decisiva per una teoria della civiltà che giustifica il bisogno di repressione con la sproporzione perpetua e «naturale» tra i desideri umani e l'ambiente nel quale essi vanno soddisfatti. Se una siffatta condizione «naturale» e non istituzioni politiche e sociali determinate, costituisce la ragione fondamentale della repressione, questa è diventata irrazionale. La cultura della civiltà industriale ha fatto dell'organismo umano uno strumento sempre più sensibile, differenziato, intercambiabile, e ha creato una ricchezza sociale sufficiente a trasformare questo strumento in un fine a se stesso. Le risorse disponibili portano a un cambiamento "qualitativo" dei bisogni umani. La razionalizzazione e la meccanizzazione del lavoro tendono a ridurre il quantitativo di energia istintuale incanalato in lavoro faticoso (lavoro alienato), liberando in questo modo l'energia necessaria a raggiungere gli obiettivi posti dal libero gioco delle facoltà individuali. La tecnica ha un effetto negativo sull'utilizzazione repressiva

dell'energia, poiché riduce il tempo necessario alla produzione dei mezzi di vita, a vantaggio del tempo necessario allo sviluppo di bisogni "al di là" del regno della necessità e dello sperpero necessario . Ma quanto più vicina è la possibilità reale di liberare l'individuo dalle costrizioni giustificate a suo tempo dalla penuria e dall'immaturità, tanto più grande diventa il bisogno di mantenere e di organizzare razionalmente queste costrizioni per evitare che l'ordine del potere istituito si dissolva. La civiltà deve difendersi contro lo spettro di un mondo che potrebbe essere libero. Se la società non può usare la propria produttività sempre crescente per ridurre la repressione (poiché un tale uso sconvolgerebbe la gerarchia dello "status quo"), la produttività deve venir rivolta "contro" l'individuo, diventa essa stessa uno strumento di controllo universale. Il totalitarismo si diffonde nella tarda civiltà industriale dovunque gli interessi del potere prevalgano sulla produttività, bloccando e facendo divergere le sue potenzialità. La gente deve venir tenuta in uno stato di mobilitazione permanente, interna e esterna. La razionalità del dominio è progredita al punto da minacciare di invalidare le proprie fondamenta; per questa ragione essa deve venir riaffermata più efficacemente di quanto sia mai avvenuto finora. Questa volta non ci sarà un'uccisione del padre, nemmeno un'uccisione «simbolica» - perché potrebbe accadere che egli non trovi un successore .

L'«automatizzazione» del Super-Io (119) indica i meccanismi di difesa con i quali la società va incontro a questa minaccia. La difesa consta principalmente di un rafforzamento dei controlli non tanto degli istinti quanto della coscienza la quale, lasciata libera, potrebbe riconoscere l'esistenza della repressione nell'aumentata e migliorata soddisfazione dei bisogni. La manipolazione della coscienza che ha avuto luogo in tutto l'ambito della civiltà industriale contemporanea, è stata descritta nei vari resoconti sugli stati totalitari e le «culture popolari»: coordinamento dell'esistenza privata e pubblica, delle reazioni spontanee e di quelle richieste. La promozione di attività

spensierate nelle ore libere, il trionfo di ideologie antintellettuali, sono esempi di questa tendenza. Quest'estensione dei controlli su zone di coscienza e di svago un tempo libere, permette un'osservanza meno rigida dei tabù sessuali (che prima erano più importanti poiché i controlli totali erano meno efficaci). Paragonata al periodo puritano e a quello vittoriano, oggigiorno la libertà sessuale è indubbiamente maggiore (benché si possa già notare chiaramente una reazione contro gli anni dopo il

1920). Allo stesso tempo però, le relazioni sessuali stesse sono state assimilate nelle relazioni sociali; la libertà sessuale non contrasta con un conformismo vantaggioso. L'antagonismo fondamentale tra sessualità e utilità sociale - esso stesso un riflesso del conflitto tra principio del piacere e principio della realtà - è offuscato dalla progressiva intrusione del principio della realtà nel principio del piacere. In un mondo di alienazione, la liberazione dell'Eros dovrebbe necessariamente estrinsecarsi come una forza distruttiva e fatale - come negazione totale del principio che governa la realtà repressiva. Non è un puro caso che la grande letteratura della civiltà occidentale celebri soltanto l'«amore infelice», che il mito di Tristano sia diventato la sua espressione più rappresentativa. Il romanticismo morboso del mito è «realistico» nel senso più stretto del termine. In contrasto con la distruttività dell'Eros liberato, una morale sessuale meno rigida, qualora si trovi entro il sistema saldamente arginato dei controlli monopolistici, finisce col servire essa stessa al sistema. La negazione è coordinata al «positivo»: la notte al giorno, il mondo del sogno al mondo del lavoro, la fantasia alla disillusione. E allora, gli individui che si rilassano in questa realtà uniformemente controllata, ricordano non il sogno ma il giorno, non la favola ma la spiegazione del suo trucco. Nelle loro relazioni erotiche, essi «fanno onore ai loro impegni» - con grazia, con sentimenti romantici, con i loro slogan favoriti presi dalla pubblicità . Ma nell'ambito del sistema di controlli unificati e intensificati, avvengono cambiamenti decisivi che incidono

sulla struttura del Super-Io e sul contenuto e sulle manifestazioni del sentimento di colpa. E tendono inoltre verso uno stato nel quale il mondo completamente alienato sembra preparare, con tutte le forze di cui dispone, i mezzi e il materiale per un nuovo principio della realtà .

Il Super-Io è meno radicato nelle sue origini, e l'esperienza traumatica del padre è soppiantata da immagini più esogene. Poiché la famiglia ha una parte meno decisiva nel dirigere l'adattamento dell'individuo alla società, il conflitto padre-figlio non continua più a essere il conflitto modello. Questo cambiamento deriva dai processi economici fondamentali che hanno caratterizzato fin dal principio del secolo la trasformazione del capitalismo «libero» in capitalismo «organizzato». L'impresa familiare indipendente, e successivamente l'impresa personale indipendente, cessano di essere le unità del sistema sociale e vengono assorbite da gruppi e associazioni impersonali di proporzioni più vaste. Allo stesso tempo, il valore sociale dell'individuo viene misurato principalmente in termini di capacità standardizzate e di qualità di adattamento più che in base alla facoltà di giudizio autonomo e di responsabilità personale .

L'abolizione dell'individuo da parte della tecnica si riflette nel declino della funzione sociale della famiglia (120). Era la famiglia che un tempo, bene o male, allevava ed educava l'individuo, e le regole ed i valori correnti venivano trasmessi personalmente, e trasformati dal destino individuale. E' vero che nella situazione edipica non erano individui ma «generazioni» (unità del Genere) che si affrontavano; ma col tramandarsi e ereditarsi del conflitto edipico, esse si affrontavano come individui, ed il conflitto continuava come storia di vita individuale. In seguito alla lotta col padre e con la madre, oggetti personali di amore e aggressione, la giovane generazione entrava nella vita della società con impulsi, idee, e bisogni che erano in gran parte "suoi propri". Ne consegue che la formazione del Super-Io, la modificazione repressiva dei loro impulsi, la loro rinuncia e la loro

sublimazione erano esperienze tipicamente personali. Proprio per questa ragione, l'adattamento lasciava cicatrici dolorose, e la vita dominata dal principio di prestazione continuava a conservare una sfera di non-conformismo privato .

Ora invece, sotto il governo di monopoli economici, politici e culturali, la formazione del Super-Io maturo sembra scavalcare la fase dell'individualizzazione; l'atomo della specie diventa direttamente un atomo della società. L'organizzazione repressiva degli istinti sembra essere "collettiva", e l'Io sembra essere socializzato prematuramente da un intero sistema di fattori e influenze extrafamiliari. Già prima dell'età scolastica, la vita in gruppo, la radio e la televisione stabiliscono il modello del conformismo e della ribellione; le deviazioni dal modello non vengono punite tanto entro la famiglia quanto fuori e contro la famiglia. I tecnici dei mezzi d'influenzamento delle masse trasmettono i valori richiesti, e forniscono il perfetto allenamento all'efficienza, resistenza, personalità, sogno, e sentimentalismo. Con questa educazione, la famiglia non può più competere. Nella lotta tra le generazioni, le parti sembrano spostate: il figlio la sa più lunga; egli rappresenta un principio della realtà maturo contro le antiquate forme paterne. Il padre, il primo oggetto di aggressione nella situazione edipica, finisce coll'essere un bersaglio piuttosto inappropriato per l'aggressività del figlio. La sua autorità come trasmettitore di ricchezza, capacità ed esperienze, è considerevolmente ridotta; ha meno da offrire, e quindi meno da proibire. Il padre progressista è un nemico poco indicato e un «ideale» poco adatto - ma in questa situazione si trova ogni padre che non continui a formare il futuro economico, emozionale intellettuale del figlio. Pure, le proibizioni continuano a essere efficaci, il controllo repressivo degli istinti persiste, e persiste anche l'impulso aggressivo. Chi sono i sostituti del padre contro i quali esso è diretto principalmente? Quando il dominio si congela in un sistema amministrativo oggettivo, l'immagine che guida lo sviluppo del Super-

Io si spersonalizza. Una volta, il Super-Io veniva «alimentato» dal padrone, dal capo, dal principale. Erano essi che rappresentavano il principio della realtà nelle loro personalità tangibili; severi e benevoli, crudeli e pronti alla ricompensa, essi provocavano e punivano il desiderio di ribellione; imporre uno stato di conformismo era la loro funzione personale, e essi ne avevano tutta la responsabilità. Il rispetto e la paura potevano quindi accompagnarsi all'odio di ciò che essi erano e facevano come persone; essi rappresentavano un oggetto vivente per gli impulsi e per gli sforzi consci di soddisfarli. Ma queste immagini paterne personali sono gradatamente scomparse dietro le istituzioni. Con la razionalizzazione dell'apparato produttivo, col moltiplicarsi delle funzioni, ogni dominio assume la forma di amministrazione. Al suo culmine, il concentramento di potere economico sembra diventare anonimo: tutti, perfino sul gradino più alto, sembrano impotenti di fronte ai movimenti e alle leggi dell'apparato stesso. Il controllo viene effettuato normalmente da uffici nei quali i controllati sono gli impiegati e chi li impiega. I padroni non adempiono più una funzione individuale. I principali sadici, i capitalisti sfruttatori, si sono trasformati in membri salariati d'una burocrazia, e i loro soggetti trattano con essi come membri di un'altra burocrazia. La sofferenza, la delusione, l'impotenza dell'individuo, derivano da un sistema altamente produttivo che funziona con efficienza, nel quale l'individuo guadagna da vivere meglio di quanto finora sia mai stato possibile. La responsabilità dell'organizzazione della sua vita è passata all'insieme, al «sistema», alla somma totale delle istituzioni che determinano, soddisfano e controllano i suoi bisogni. Gli impulsi aggressivi si perdono nel vuoto - o si può dire piuttosto che l'odio incontra colleghi sorridenti, concorrenti occupatissimi, funzionari obbedienti e assistenti sociali soccorrevoli, e tutti fanno il loro dovere e tutti sono vittime innocenti .

Respinta in questo modo, l'aggressività viene nuovamente introiettata: colpevole non è la repressione ma l'individuo represso.

Colpevole di che? Il progresso materiale e intellettuale ha indebolito la forza della religione, rendendola così debole da non poter più spiegare in modo adeguato il senso di colpa. L'aggressività rivolta contro l'Io minaccia di diventare assurda: con la sua coscienza preordinata e coordinata, la sua vita privata abolita, le sue emozioni integrate nel conformismo, l'individuo non ha più sufficiente «spazio mentale» per sviluppare se stesso "contro" il proprio senso di colpa, per vivere con una COscienza propria e soltanto propria. Il suo Io s'è contratto al punto che i vari processi antagonistici tra Es, Io e Super-Io non possono svolgersi nella loro forma classica .

Comunque, la colpa esiste; essa sembra essere una qualità dell'insieme più che degli individui - una colpa collettiva, la piaga di un sistema istituzionale che spreca e blocca le risorse materiali e umane che ha a sua disposizione. L'entità di queste risorse può venir definita stabilendo il livello di libertà umana realizzabile mediante l'uso veramente razionale delle capacità produttive. Usando questa misura, risulta che nei centri della civiltà industriale, l'uomo è tenuto in uno stato di impoverimento, sia culturale che fisico. La maggior parte dei clichés con i quali la sociologia descrive il processo di disumanazione nell'attuale cultura di massa, è esatta; ma sembra essere applicata in direzione sbagliata. Ciò che è regressivo non è la meccanizzazione né la standardizzazione, ma il loro potere limitante; non il coordinamento universale, ma il suo camuffamento sotto false libertà, false facoltà di scelta e false individualità. L'alto tenore di vita nel settore delle grandi organizzazioni è "restrittivo" in un senso sociologico concreto: i beni e i servizi comperati dagli individui, controllano i loro bisogni e pietrificano le loro facoltà. In cambio delle merci che arricchiscono la loro vita, gli individui non vendono soltanto il loro lavoro ma anche le loro ore libere. Il migliorato tenore di vita è viziato dal controllo che invade tutta la vita. La gente alloggia in concentrazioni di appartamenti, e possiede automobili private con le quali non può più fuggire in un mondo diverso. Si possiedono enormi

frigoriferi carichi di cibi congelati. Si comperano dozzine di giornali e di riviste che divulgano tutte gli stessi ideali. Tutti hanno innumerevoli scelte, innumerevoli marche di fabbrica, che sono tutte della stessa qualità e li tengono occupati e fanno divergere la loro attenzione da quella che dovrebbe essere l'unica vera conclusione: rendersi conto che potrebbero lavorare meno e determinare i loro bisogni e le loro soddisfazioni da sé . L'ideologia d'oggigiorno si basa sul fatto che la produzione e il consumo riproducono e giustificano il dominio. Ma il loro carattere ideologico non muta il fatto che i loro benefici sono reali. La repressività dell'insieme dipende in misura considerevole dalla sua efficacia: essa allarga la portata della cultura materiale, rende facile procurarsi il necessario per vivere, rende più a buon mercato l'agio e il lusso, attrae zone sempre più vaste nell'orbita dell'industria - e allo stesso tempo sostiene il lavoro, la fatica e la distribuzione. L'individuo paga sacrificando il suo tempo, la sua coscienza, i suoi sogni; la civiltà paga sacrificando le proprie promesse di libertà, di giustizia e di pace per tutti .

La discrepanza tra liberazione potenziale e repressione effettiva è giunta al punto di maturità: essa pervade ogni sfera di vita in tutto il mondo. La razionalità del progresso aumenta l'irrazionalità della sua organizzazione e del suo orientamento. La coesione sociale e il potere amministrativo hanno una forza sufficiente per proteggere l'insieme da aggressioni dirette, ma non sono sufficientemente forti per eliminare l'aggressività che s'è accumulata. Questa si scatena contro coloro che non fanno parte dell'insieme, e che con la loro stessa esistenza lo negano. Questi avversari appaiono come il nemico originale, l'anticristo stesso; come un nemico che è dappertutto e in ogni istante; che rappresenta forze sinistre e celate, e la cui onnipresenza richiede la mobilitazione totale. La differenza tra guerra e pace, tra popolazioni civili e militari, tra verità e propaganda, è cancellata. Si verifica una regressione a fasi biologiche passate da lungo tempo, e questa regressione riattiva la fase sado-masochistica su scala nazionale e

internazionale. Ma gli impulsi di questa fase sono riattivati in un modo nuovo, «civilizzato»: praticamente senza possibilità di sublimazione: diventano attività socialmente «utili» in campi di concentramento e di lavoro, in guerre coloniali e civili, in spedizioni punitive e così via . Sotto queste circostanze, il problema se lo stato presente di civiltà sia dimostrabilmente più distruttivo di quelli precedenti, non sembra molto rilevante. In ogni caso, non si può evitare il problema ricordando la distruttività che ha dominato tutta la storia. La distruttività della fase attuale rivela il suo pieno significato soltanto qualora si misuri il presente non nei termini di fasi passate, ma nei termini delle proprie potenzialità. C'è una differenza più che quantitativa tra il fatto che le guerre vengano combattute da armate di esperti in zone limitate, o contro intere popolazioni su una scala globale; che le invenzioni tecniche che potrebbero rendere il mondo libero da ogni miseria vengano usate per la conquista o per la creazione di sofferenze; che migliaia di uomini vengano uccisi in combattimento o che milioni di uomini vengano sterminati scientificamente con l'aiuto di medici e di ingegneri; che gli esuli possano trovare un rifugio al di là della frontiera, o vengano cacciati intorno al mondo; che il popolo sia naturalmente ignorante o venga "reso" ignorante da una somministrazione quotidiana di informazioni e di svaghi. E' con una disinvoltura nuova che il terrore viene considerato uguale alla normalità, e la distruttività alla costruzione. Pure, il progresso continua, e continua a restringere le basi della repressione. Al culmine delle sue opere progressive, il dominio non soltanto mina i propri fondamenti, ma corrompe e liquida anche l'opposizione contro il dominio. Ciò che rimane è la negatività della ragione, che impone ricchezza e potere e genera un clima nel quale le radici istintuali del principio di prestazione s'inaridiscono. L'alienazione del lavoro è quasi completa. La meccanicità della linea di montaggio, la routine dell'ufficio, il rituale degli acquisti e delle vendite, sono staccati da ogni connessione con le potenzialità umane. I rapporti di lavoro sono diventati in ampia misura rapporti tra persone che non sono altro che

oggetti intercambiabili di manipolazione scientifica e tecnici del rendimento. E' vero che il regime di concorrenza che continua a sopravvivere esige un certo grado di individualità e spontaneità; ma queste qualità sono diventate superficiali e illusorie esattamente come la concorrenza alla quale esse appartengono. L'individualità è rimasta letteralmente soltanto nel nome, nella specifica rappresentazione di stereotipi (121) (quali la vamp, la massaia, l'ondina, il «maschio», la donna d'affari, la giovane coppia che lotta per l'esistenza), proprio come la concorrenza tende a ridursi a varietà prestabilite nella produzione di marche di fabbrica, imballaggi, sapori, colori, e così via. Sotto questa superficie illusoria, l'intero mondo del lavoro e degli svaghi è diventato un sistema di oggetti animati e inanimati - tutti egualmente sottomessi all'amministrazione. L'esistenza umana in questo mondo è diventata puro materiale, materia prima, e non ha più in sé il principio del proprio movimento. Questo stato di ossificazione incide anche sugli istinti, sulle loro inibizioni e modifiche. La loro dinamica originale diventa statica: le correlazioni di Io, Super-Io ed Es, si congelano in reazioni automatiche. La somatizzazione del Super-Io si accompagna a una somatizzazione dell'Io, che si manifesta in caratteristiche e gesti congelati che vengono prodotti nelle occasioni e nelle ore appropriate. La coscienza, che porta sempre meno il peso dell'autonomia, tende a ridursi al compito di regolare il coordinamento dell'individuo con l'insieme . L'efficacia di questo coordinamento è tale che l'infelicità generale è diminuita anziché aumentare. Abbiamo sollevato un'ipotesi (122) secondo cui la consapevolezza che l'individuo ha delle repressioni vigenti viene attutita da una restrizione manipolata della sua coscienza. Questo processo altera i contenuti della felicità. Il concetto denota una condizione più-che-privata, più-che-soggettiva (123); la felicità non sta nel sentimento di soddisfazione, ma in una realtà di libertà e soddisfazione. La vera felicità implica conoscenza; essa è la prerogativa dell'"animale razionale". Col declino della coscienza, col controllo dell'informazione, coll'assorbimento delle comunicazioni individuali

nelle comunicazioni di massa, la conoscenza viene limitata e somministrata. L'individuo non sa più ciò che avviene realmente; la prepotenza della macchina dell'educazione e dei divertimenti lo fonde con tutti gli altri in uno stato di anestesia dal quale si tende ad escludere ogni idea sospetta. E poiché la conoscenza dell'intera verità porta difficilmente alla felicità, questa anestesia generale rende l'individuo felice. Se l'angoscia è più di un disagio generale, se è una condizione esistenziale, allora questa cosiddetta «era dell'angoscia» si distingue per la misura nella quale ogni espressione esteriore di angoscia è sparita . Queste tendenze sembrano indicare che il dispendio di energia e di fatica, necessario a sviluppare le proprie inibizioni, è considerevolmente diminuito. "I legami viventi tra l'individuo e la sua cultura sono allentati". Questa cultura è stata il sistema di inibizioni che, nell'individuo e per l'individuo, generava e rigenerava i valori e le istituzioni predominanti. Ora sembra che la forza repressiva del principio della realtà non venga più rinnovata e ringiovanita da parte degli individui repressi. Quanto meno essi funzionano come creatori e vittime della propria vita, tanto meno viene rafforzato il principio della realtà da identificazioni e sublimazioni «creative», che arricchiscono l'economia della cultura, e contemporaneamente la proteggono. I gruppi e gli ideali di gruppo, le filosofie, le produzioni artistiche e letterarie che continuano a esprimere senza compromessi le paure e le speranze dell'umanità, si oppongono al principio della realtà predominante, e ne costituiscono la più incondizionata denuncia .

Gli aspetti positivi dell'alienazione progressiva aprono nuovi orizzonti. Le energie umane che sostennero il principio di prestazione diventano sempre meno indispensabili. L'automatizzazione della necessità e dello sperpero, del lavoro e del divertimento, esclude la realizzazione di potenzialità individuali in questi campi. Essa respinge cariche libidiche. L'ideologia della penuria, della produttività del lavoro, della dominazione e della rinuncia, è dislocata tanto dal suo

terreno istintuale che da quello razionale. La teoria dell'alienazione dimostrò che l'uomo non si realizza nel suo lavoro, che la sua vita è diventata uno strumento di lavoro, che il suo lavoro e i suoi prodotti hanno assunto una forma e un potere indipendenti da lui come individuo. Ma la liberazione da questo stato di cose richiede, sembra, non l'arresto dell'alienazione, ma la sua consumazione, non la riattivazione della personalità repressa e produttiva, ma la sua abolizione. L'eliminazione delle potenzialità umane dal mondo di lavoro (alienato) crea le condizioni preliminari per l'eliminazione del lavoro dal mondo delle potenzialità umane .

5. INTERMEZZO FILOSOFICO .

La teoria freudiana della civiltà nasce e si sviluppa dalla sua teoria psicologica: le sue intuizioni dei processi storici sono derivate dall'analisi dell'apparato psichico degli individui che sono la sostanza vivente della storia. Con questa impostazione, Freud supera l'ideologia collettiva in quanto considera le istituzioni culturali nei termini di ciò che esse hanno fatto di quegli individui attraverso i quali esse funzionano. Ma l'impostazione psicologica sembra inadeguata in un punto decisivo: la storia è progredita «dietro le spalle» e al di sopra dell'individuo, e le leggi del processo storico regolano più le istituzioni materializzate che non gli individui (124). A questa obbiezione critica abbiamo risposto che la psicologia di Freud penetra in una dimensione dell'apparato psichico dove l'individuo continua ad essere la specie, e il presente raccoglie sempre il passato. La teoria di Freud rivela la disindividualizzazione biologica sotto quella sociologica - poiché la prima si svolge sotto il principio del piacere e del Nirvana, la seconda sotto il principio della realtà. In virtù di questa concezione dell'individuo e della specie, la psicologia freudiana dell'individuo è "in sé" psicologia della specie. E la sua psicologia della specie spiega le vicissitudini degli istinti come vicissitudini storiche: la dinamica ricorrente della lotta tra Eros e istinto di morte, della costruzione e

distruzione della cultura, della repressione e del ritorno del represso, è attivata e organizzata dalle condizioni storiche sotto le quali si sviluppa l'umanità .

Ma le implicazioni metapsicologiche della teoria di Freud vanno perfino al di là della cornice della sociologia. Gli istinti primari appartengono alla vita e alla morte - vale a dire alla materia organica come tale. Ed essi riallacciano la materia organica sia alla propria origine inorganica, sia alle sue manifestazioni psichiche più elevate. In altre parole la teoria di Freud contiene delle assunzioni sulla struttura dei modi principali di essere: essa contiene implicazioni "onto"logiche. In questo capitolo si tenterà di provare che queste implicazioni non sono soltanto formali - che appartengono al contesto fondamentale della filosofia occidentale .

Secondo Freud, la civiltà comincia con l'inibizione metodica degli istinti primari. Vanno distinti due modi principali di organizzazione degli istinti: a) l'inibizione della sessualità, che porta a relazioni di gruppo durature e in espansione, e b) l'inibizione degli istinti distruttori, che porta al dominio sull'uomo e sulla natura, alla morale individuale e sociale. Poiché la combinazione di queste due forze sostiene con efficacia sempre maggiore la vita di gruppi sempre più grandi, l'Eros viene a trovarsi in una posizione di vantaggio rispetto al suo avversario: l'utilizzazione sociale costringe l'istinto di morte a mettersi al servizio degli istinti di vita. Ma il progresso stesso della civiltà aumenta la portata della sublimazione e dell'aggressività controllata; per queste due ragioni, l'Eros viene indebolito, e si scatena la distruttività. Questo dovrebbe far pensare che il progresso rimane legato a una tendenza regressiva della struttura degli istinti (in ultima analisi, dell'istinto di morte), cioè che contro la crescita della civiltà opera l'insistente (benché represso) impulso di trovare riposo in una soddisfazione finale. Il dominio, e l'aumento del potere e della produttività, procedono per mezzo di distruzioni al di là di ogni

necessità razionale. La ricerca della liberazione è offuscata dalla ricerca del Nirvana . L'ipotesi sinistra che per tramite degli impulsi utilizzati a fini sociali, la cultura stia sotto il dominio del principio del Nirvana, ha spesso preoccupato la psicoanalisi. Il progresso «contiene» la regressione. Partendo dal suo concetto di "trauma della nascita", Otto Rank è giunto alla conclusione che la cultura crea in scala sempre più vasta dei «gusci protettivi» che riproducono lo stato intrauterino: <Ogni agio, per l'aumento del quale la civiltà e le conoscenze tecniche lottano continuamente, tenta soltanto di sostituire surrogati duraturi al posto della meta originale... che diventa sempre più lontana> (125) . La teoria di Ferenczi, specialmente il suo concetto di libido «genito-fugale» (126), tende alla stessa conclusione, e Géza Róheim considerò il pericolo della «perdita dell'oggetto, di trovarsi abbandonati nel buio», come uno dei motivi istintuali decisivi dell'evoluzione della cultura (127) .

Il fatto che, malgrado ogni civiltà, la forza del principio del Nirvana rimanga immutata, mostra con chiarezza la portata delle costrizioni imposte al potere dell'Eros nella sua qualità di creatore di cultura. L'Eros crea la cultura nella sua lotta contro l'istinto di morte: esso lotta per un'esistenza su una scala sempre più ampia e più ricca che permetta di soddisfare gli istinti di vita, proteggendoli dalla minaccia della non-realizzazione, dell'estinzione. E' il "fallimento" dell'Eros, la mancanza di soddisfazione nella vita, che aumenta il valore istintuale della morte. Le varie forme di regressione sono la protesta inconscia contro l'insufficienza della civiltà: contro la vittoria della fatica sul piacere, della prestazione sulla soddisfazione. Una tendenza nell'intimo dell'organismo reagisce contro il principio che ha governato la civiltà, e insiste sul ritorno dall'alienazione. I derivati dell'istinto di morte si aggregano in questa ribellione alle manifestazioni nevrotiche e perverse dell'Eros. In certi punti, la teoria freudiana della civiltà fa qualche accenno a queste controtendenze. Per quanto distruttive esse appaiano alla luce della cultura costituita, esse

testimoniano della distruttività di ciò che tendono a distruggere: cioè della repressione. Queste intime tendenze dell'organismo non si ribellano soltanto al principio della realtà, non mirano soltanto al non-essere, ma vanno anche al di là del principio della realtà - mirano a un altro modo di essere. Esse rivelano il carattere storico del principio della realtà, i limiti della sua validità e della sua necessità .

A questo punto la metapsicologia di Freud si incontra con uno dei filoni centrali della filosofia occidentale .

Quando la razionalità scientifica della civiltà occidentale cominciò a portare i suoi frutti maturi, essa si fece sempre più cosciente delle sue implicazioni psicologiche. L'Io che aveva intrapreso la trasformazione razionale dell'ambiente umano e naturale, si rivelò come un soggetto essenzialmente aggressivo, offensivo, i cui pensieri e le cui azioni erano destinate a dominare gli oggetti. Esso era un soggetto "contro" un oggetto. Quest'esperienza "a-priori" antagonistica determinò tanto l'"ego cogitans" quanto l'"ego agens". La natura (la propria nonché quella del mondo esterno) era «data» all'Io come qualcosa che andava combattuto, conquistato e perfino violato - questa era la condizione preliminare dell'autoconservazione e delle sue possibilità di sviluppo . La lotta comincia con la perpetua conquista interna delle facoltà «inferiori» dell'individuo: delle sue facoltà sensorie e appetitive. Il loro soggiogamento, almeno a partire da Platone, è considerato come un elemento costitutivo della ragione umana, che è quindi repressiva per virtù della sua stessa funzione. La lotta culmina nella conquista della natura esterna, che va aggredita, vinta e sfruttata per essere messa al servizio dei bisogni umani. L'Io sente l'esistenza come «provocazione» (128), come «progetto» (129); fa l'esperienza di ogni condizione esistenziale come di una limitazione che va superata, trasformata in un'altra. L'Io diventa precondizionato a dominare l'azione e la produttività, anche prima che si presenti un'occasione specifica che renda necessario questo atteggiamento. Max

Scheler ha rilevato che l'«impulso o la volontà di potenza, consci e inconsci, che tendono a dominare la natura, sono il "primum movens"» nella relazione dell'individuo moderno con l'esistenza; essi strutturalmente precedono la scienza e la tecnica moderna - un precedente «pre- e a-logico» rispetto al pensiero e all'intuizione scientifica (130). La natura viene esperita a priori da un organismo teso alla dominazione, e quindi intesa come passibile di dominio e controllo (131). E il lavoro è quindi potenza e provocazione aprioristiche nella lotta con la natura; è superamento di resistenza. In un simile atteggiamento, le immagini del mondo oggettivo appaiono come «simboli di punti di "aggressione"»; l'azione appare come dominio, e la realtà "in sé" come «resistenza» (132). Scheler chiama questo modo di pensare «conoscenza attrezzata per il dominio e la realizzazione» e vede in esso il modo specifico di conoscere che ha improntato lo sviluppo della civiltà moderna (133). Esso ha dato la forma alla concezione predominante non solo per quanto riguarda l'Io, il soggetto che pensa e agisce, ma anche per quanto riguarda il suo mondo oggettivo - la nozione dell'essere come tale .

Qualsiasi siano le implicazioni dell'originale concezione greca del Logos come essenza dell'essere, a partire dalla canonizzazione della logica aristotelica il termine si confonde con l'idea della ragione che ordina, classifica e domina. E questo concetto della ragione viene a trovarsi in antagonismo sempre maggiore con quelle facoltà e attitudini che sono più recettive che produttive, che tendono più alla soddisfazione che alla trascendenza - che rimangono strettamente dipendenti dal principio del piacere. Esse appaiono come l'irragionevole l'irrazionale che vanno conquistati e frenati per poter servire al progresso della ragione. Ragione significa assicurare per mezzo di una trasformazione e uno sfruttamento sempre più efficaci della natura, la soddisfazione delle potenzialità umane. Ma nel processo, il fine sembra passare in seconda linea davanti ai mezzi: il tempo dedicato al lavoro alienato assorbe il tempo per i bisogni

individuali - e determina i bisogni stessi. Il Logos si rivela come la logica del dominio. Quando poi la logica ridurrà le unità di pensiero a segni e simboli, le leggi del pensiero finiranno col diventare tecniche di calcolo e di manipolazione . Ma la logica del dominio non trionfa senza essere sfidata. La filosofia che ricapitola l'antagonismo tra soggetto e oggetto, conserva anche l'immagine della loro riconciliazione. L'indefessa fatica del soggetto trascendente sbocca nell'ultima unità di soggetto e oggetto: nell'idea dell'«essere in se stesso e per se stesso», di esistere nel proprio compimento. Il Logos della soddisfazione contraddice il Logos dell'alienazione: lo sforzo di armonizzarli anima la storia interiore della metafisica occidentale. Esso trova la sua formulazione classica nella gerarchia aristotelica dei modi di essere, che culmina nel "nous theos": la sua esistenza non è più determinata e limitata da altro che da se stessa, ed è interamente essa stessa in ogni stato e ogni condizione. La linea ascendente del divenire si curva nel circolo che si muove in se stesso; passato presente e avvenire si chiudono in questo anello. Secondo Aristotele, questo modo di essere è riservato al dio; e il movimento del pensiero, il pensare puro, è la sua unica approssimazione «empirica». Altrimenti, il mondo empirico non ha parte in questa realizzazione; soltanto una nostalgia, «simile a Eros», crea la connessione tra questo mondo e il suo fine in se stesso. La concezione aristotelica non è una concezione religiosa. Il "nous theos" è per così dire una "parte" dell'universo, non è il suo creatore, né il suo signore, né il suo redentore, ma un modo di essere nel quale ogni potenzialità è attualità, nel quale il «progetto» dell'essere è stato compiuto .

La concezione aristotelica rimane viva attraverso tutte le trasformazioni successive. Quando, alla fine dell'Era della Ragione, con Hegel, il pensiero occidentale fa il suo ultimo e più monumentale tentativo di dimostrare la validità delle sue categorie e dei principi che governano il suo mondo, esso conclude nuovamente col "nous theos". Ancora una volta, la realizzazione è relegata all'idea assoluta e alla

conoscenza assoluta; ancora una volta, il movimento del circolo pone termine al processo doloroso di trascendenza distruttiva e produttiva. Ora il circolo comprende il tutto: ogni alienamento è giustificato e allo stesso tempo cancellato in quell'anello universale di ragione che è il mondo. Ma ora la filosofia comprende il terreno storico concreto sul quale l'edificio della ragione si erge. La "Fenomenologia dello Spirito" dispiega la struttura della ragione come struttura del dominio - e come superamento del dominio. La ragione si sviluppa attraverso lo sviluppo dell'autocoscienza dell'uomo che conquista il mondo naturale e storico facendone il materiale della sua autorealizzazione. Quando la semplice coscienza raggiunge lo stadio di autocoscienza, essa trova se stessa come "Io", e l'Io è dapprima "desiderio"; esso può giungere alla propria coscienza soltanto soddisfacendo se stesso in e per mezzo di un «altro». Ma questa soddisfazione porta con sé la «negazione» dell'altro, poiché l'Io deve provare se stesso essendo veramente «per se stesso» "contro" ogni «alterità» (134). Questo è il concetto dell'individuo che deve costantemente asserirsi e affermarsi per poter essere reale, che è costretto a prendere posizione contro il mondo come sua «negatività», che nega cioè la sua libertà, e così può esistere soltanto conquistando incessantemente e sottoponendo a prove continue la propria esistenza contro qualcosa o qualcuno che gliela contesti. L'Io deve diventare "libero", ma se il mondo ha «carattere di negatività», la libertà dell'Io dipende dall'essere «riconosciuto», «accettato» come padrone - e questo riconoscimento può essere offerto soltanto da un altro Io, da un altro soggetto che abbia coscienza di se stesso. Gli oggetti non sono vivi; il superamento della loro resistenza non può soddisfare o «provare» il potere dell'Io : l'«autocoscienza può raggiungere la propria soddisfazione soltanto in un'altra autocoscienza». L'atteggiamento aggressivo verso il mondo degli oggetti, il dominio della natura mirano quindi in definitiva alla dominazione dell'uomo sull'uomo. Essa è aggressività verso gli altri soggetti: la soddisfazione dell'Io è condizionata dalla sua «relazione negativa» con un altro Io: <La relazione delle due autocoscienze è

quindi costituita in modo che esse provano se stesse e le altre per mezzo di una lotta per la vita o per la morte... Ed è soltanto rischiando la vita che si ottiene la libertà...> (135) .

La libertà implica il rischio della vita, non perché essa implichi la liberazione dalla servitù, ma perché il contenuto stesso della libertà umana è limitato dalla mutua «relazione negativa» con l'altro. E poiché questa relazione negativa incide sulla totalità della vita, la libertà può venire «provata» soltanto rischiando la vita stessa. Morte e angoscia - non come «paura dell'uno o dell'altro elemento, né dell'uno o dell'altro momento del tempo», ma come paura per il proprio «essere integro» (136) - sono i termini essenziali della libertà "e" della soddisfazione umana. Dalla struttura negativa dell'autocoscienza risulta la relazione di padrone e servo, di dominio e servitù. Questa relazione è la conseguenza della natura specifica dell'autocoscienza e la conseguenza dell'atteggiamento specifico di questa verso l'altro (oggetto e soggetto) . Ma la "fenomenologia dello Spirito" non sarebbe l'auto-interpretazione della civiltà occidentale, se non rappresentasse altro che lo sviluppo della logica del dominio. La "Fenomenologia dello Spirito" porta a superare quella forma di libertà che deriva dalla relazione antagonistica con l'altro. E il vero modo della libertà non è l'attività incessante della conquista, ma il suo quietarsi nella conoscenza trasparente e nella soddisfazione dell'essere. Il clima ontologico che domina alla fine della "Fenomenologia" è esattamente l'opposto della dinamica prometeica: <Le ferite dello Spirito guariscono senza lasciare cicatrici; l'atto non è sempiterno, ma viene riportato dallo Spirito in se stesso, e l'aspetto di particolarità (individualità) presente in esso... svanisce immediatamente> 137) .

Riconoscimento ed accettazione reciproca continuano a essere la prova della realtà della libertà, ma ora i termini sono il perdono e la riconciliazione: <La parola della riconciliazione è lo Spirito (oggettivamente) esistente che contempla nel suo opposto la pura

conoscenza di se stesso quale essenza generale... un mutuo riconoscimento che è lo Spirito Assoluto> (138) . Queste formulazioni si trovano in quel punto decisivo dove l'analisi hegeliana delle manifestazioni dello spirito raggiunge la posizione dello «Spirito autocosciente» - il suo essere in se stesso e per se stesso. Qui, in definitiva, la «relazione negativa con l'altro» si trasforma, nell'esistenza dello spirito come "nous", in produttività che è recettività, attività che è realizzazione. La presentazione che Hegel fa del suo sistema nella sua "Enciclopedia" finisce con la parola «gode». La filosofia della civiltà occidentale culmina nell'idea che la verità consiste nella negazione del principio che governa questa civiltà - negazione nel duplice senso che la realtà appare come reale soltanto nell'idea, e che la produttività infinitamente trascendente dell'essere, con tutti i suoi progetti, dà i suoi frutti soltanto nella pace perpetua della recettività conscia di se stessa. La "Fenomenologia dello Spirito" conserva dal principio alla fine la tensione tra il contenuto ontologico e quello storico: le manifestazioni dello spirito "sono" le fasi principali della civiltà occidentale, ma queste manifestazioni storiche rimangono inquinate dalla negatività; lo spirito diventa se stesso soltanto nella e come conoscenza assoluta. Esso è allo stesso tempo la vera forma del pensiero e la vera forma dell'essere. Essere è, nella sua stessa essenza, ragione. Ma questa forma suprema della ragione è, per Hegel, quasi l'opposto della forma corrente: essa è compimento raggiunto e conservato, l'unità trasparente di soggetto e oggetto, di universo e individuo - un'unità dinamica piuttosto che statica, nella quale ogni divenire è libera autoesteriorizzazione ("Entäusserung"), liberazione e «godimento» di potenzialità. Il lavoro della storia giunge alla quiete nella storia: l'alienazione è cancellata, e con essa la trascendenza e il fluire del tempo. Lo spirito «supera la sua forma temporale; nega il tempo» (139). Ma la «fine» della storia riconquista il suo contenuto: la forza che compie la conquista del tempo è rimembranza (ricordo). Conoscenza assoluta, nella quale lo spirito raggiunge la sua verità, è lo spirito «che entra nel suo Sé reale, abbandonando così la sua esistenza

(estranea) ed affidando la sua "Gestalt" al ricordo» (140). L'essere non è più la trascendenza dolorosa verso il futuro, ma la riconquista pacifica del passato. La rimembranza che ha conservato tutto ciò che era, è l'«intima forma, realmente superiore, della sostanza» (141) . Il fatto che la rimembranza appaia qui come la categoria esistenziale decisiva della forma suprema dell'essere, indica l'orientamento interno della filosofia di Hegel. Hegel sostituisce all'idea del progresso l'idea di uno sviluppo ciclico che, bastante a se stesso, si svolge nella riproduzione e consumazione di ciò che "è". Questo sviluppo presuppone l'intera storia dell'uomo (il suo mondo soggettivo ed oggettivo) e la comprensione della sua storia - il ricordo del suo passato. Il passato rimane presente; esso è la vita stessa dello spirito; ciò che è stato decide di ciò che è. Libertà implica riconciliazione - redenzione del passato. Se il passato viene semplicemente lasciato dietro alle spalle e dimenticato, la trasgressione distruttiva non avrà fine. In qualche modo il progresso della trasgressione va fermato. Hegel pensava che «le ferite dello spirito guariscono senza lasciare cicatrici». Egli credeva che, sul livello di civiltà raggiunto, col trionfo della ragione, la libertà fosse diventata una realtà. Ma né lo stato né la società incorporano la forma definitiva della libertà. E per quanto razionalmente essi siano organizzati, pure continuano a soffrire di mancanza di libertà. La libertà vera sta soltanto nell'idea. La liberazione è quindi un evento spirituale. La dialettica di Hegel rimane entro la cornice imposta dal principio della realtà costituita . La filosofia occidentale finisce con l'idea con la quale era cominciata. All'inizio e alla fine, per Aristotele e per Hegel, il supremo modo dell'essere, l'ultima e definitiva forma della ragione e della libertà, appaiono come "nous", spirito, "Geist". Alla fine e al principio, il mondo empirico rimane in condizioni di negatività - materiale e strumento dello spirito, o dei suoi rappresentanti sulla terra. In realtà, né la rimembranza né la conoscenza assoluta redimono ciò che era ed è. Pure questa filosofia non attesta soltanto il principio della realtà che governa il mondo empirico, ma anche la sua negazione. La

consumazione dell'essere è non la linea ascendente, ma il chiudersi del circolo: il "ritorno" dall'alienazione. La filosofia poté concepire uno stato simile soltanto come uno stato di pensiero puro. Tra il principio e la fine sta lo sviluppo della ragione come logica del dominio - progresso mediante alienazione. La liberazione repressa è conservata nell'idea e nell'ideale .

Dopo Hegel, la corrente principale della filosofia occidentale si estingue. Il Logos del dominio ha costruito il suo sistema, e ciò che segue è un puro epilogo; la filosofia sopravvive come una funzione speciale (e non troppo vitale) nelle istituzioni accademiche. I nuovi principi di pensiero si sviluppano al di fuori di queste istituzioni: essi sono nuovi qualitativamente, e partono da una differente forma di ragione, da un differente principio della realtà. In termini metafisici il cambiamento si esprime nel fatto che l'essenza dell'essere non è più concepita come Logos. E questo mutamento dell'esperienza fondamentale dell'essere significa una sfida alla logica del dominio. Quando Schopenhauer definisce l'essenza dell'essere come volontà, l'essere si riduce a bisogni insaziabili e a una aggressività implacabile, che devono venir redenti ad ogni costo. Per Schopenhauer, l'unica loro redenzione possibile è la loro negazione assoluta; la volontà stessa deve raggiungere uno stato di quiete - una fine. Ma l'ideale del Nirvana contiene un'affermazione: la fine è compimento, soddisfazione. Il Nirvana è l'immagine del principio del piacere. E come tale esso sorge, sempre ancora in forma repressiva, nel dramma musicale di Riccardo Wagner: repressiva perché (come in ogni buona teologia e morale) in questo caso il compimento esige il sacrificio della felicità terrestre. Il "principium individuationis" stesso viene considerato erroneo - il compimento è soltanto al di là del suo regno; l'orgasmo del "Liebestod" continua a celebrare un orgasmo di rinuncia .

Soltanto la filosofia di Nietzsche supera la tradizione ontologica, ma la sua accusa del Logos come repressione e perversione della

volontà di potenza, è ambigua al punto di aver spesso bloccato la possibilità di comprenderla. Innanzi tutto, è ambigua l'accusa stessa. Storicamente il Logos del dominio liberò anziché reprimere la volontà di potenza; era la "direzione" di questa volontà che era repressiva - tendeva a una rinuncia produttiva che faceva dell'uomo uno schiavo del proprio lavoro e un nemico della propria soddisfazione. Inoltre, la volontà di potenza non è l'ultima parola di Nietzsche: «La volontà - la liberatrice e l'apportatrice di gioia: questo vi insegnai, miei amici! Ma ora apprendete anche questo: la volontà stessa è ancora prigioniera» (142). La volontà è ancora prigioniera perché non ha potere sul tempo: il passato non soltanto rimane non liberato, ma, non liberato, continua a ostacolare ogni liberazione. Finché il potere del tempo sulla vita non è infranto, non può esistere libertà: il fatto che il tempo non «ricorra» tiene aperta la ferita della cattiva coscienza: esso alimenta la vendetta e il bisogno di punizione, che a loro volta perpetuano il passato e la malattia che conduce alla morte. Col trionfo della morale cristiana, gli istinti di vita furono pervertiti e imprigionati; la cattiva coscienza fu messa in rapporto con una «colpa contro Dio». Connaturate agli istinti umani erano «l'ostilità, la ribellione, l'insurrezione contro il 'padrone', il 'padre', l'antenato primordiale e origine del mondo» (143). Così, la repressione e la privazione trovarono una loro giustificazione e conferma, e vennero trasformate in quelle forze dispotiche e aggressive che dovevano determinare l'esistenza umana. Col crescere della loro utilizzazione sociale, il progresso diventò necessariamente repressione progressiva. Su questa strada non esiste un'alternativa, e non esiste libertà spirituale e trascendente che possa costituire un compenso per i fondamenti repressivi della cultura. Le «ferite dello spirito», ammesso che siano guaribili, lasciano cicatrici. Il passato diventa padrone del presente, e la vita un tributo alla morte: <E nube su nube oscurò lo Spirito, finché alla fine la Follia predicò: «Tutto passa, e quindi tutto merita di passare; questa è la Giustizia stessa, questa Legge del Tempo, che lo costringe a divorare i propri figli»: così predicò la Follia> (144) . Nietzsche smascherò il gigantesco falso

sul quale l'Occidente edificò la filosofia e la morale - e cioè la trasformazione di fatti in essenze, di condizioni storiche in condizioni metafisiche. La debolezza e la disperazione dell'uomo, l'ineguaglianza di potere e ricchezza, l'ingiustizia e le sofferenze vennero fatte risalire a qualche crimine, a qualche colpa di ordine trascendente; la ribellione era diventata peccato originale, disobbedienza a Dio; e la conquista di soddisfazione era concupiscenza. Inoltre, tutta questa serie di falsi culminava nella divinizzazione del tempo: poiché nel mondo empirico ogni cosa è transitoria, l'uomo è nella sua intima essenza un essere limitato, e la morte è l'essenza stessa della vita. Eterni, e quindi realmente reali, sono soltanto i valori superiori: l'uomo interiore, la fede, e l'amore che nulla chiede e nulla desidera. Il tentativo di Nietzsche di scoprire le radici storiche di queste trasformazioni, mostra la loro duplice funzione: di pacificare, compensare e giustificare i meno privilegiati su questa terra, e di proteggere coloro che li resero e li lasciarono in condizioni di inferiorità. Il risultato s'ingigantì e come una valanga trascinò con sé padroni e schiavi, governanti e governati, in quell'ondata di repressione produttiva che portò la civiltà occidentale a gradi di efficienza sempre più alti. Ma la maggiore efficienza portò con sé una sempre maggiore degenerazione degli istinti vitali - il declino dell'uomo . La critica di Nietzsche si distingue da tutta la psicologia sociale accademica per la sua posizione di partenza: Nietzsche parla in nome di un principio della realtà fondamentalmente antagonistico rispetto a quello della civiltà occidentale. La forma tradizionale della ragione viene respinta sulla base dell'esperienza dell'«essere-come-fine-a-se-stesso» - come gioia ("Lust") e godimento. La guerra contro il tempo è combattuta da questa posizione: la tirannide del divenire sull'essere va infranta se l'uomo vuole giungere a se stesso in un mondo veramente suo. Finché esista l'indomato e inconquistato fluire del tempo - perdita senza senso, il doloroso «era una volta» che non sarà mai più - l'essere ha in sé il seme di distruzione che perverte il bene in male e il male in bene. L'uomo diventa se stesso soltanto dopo conquistata la trascendenza -

quando l'eternità è diventata presente, qui e ora. La concezione di Nietzsche finisce nella visione del circolo chiuso - non progresso ma «eterno ritorno»: <Tutto passa, tutto ritorna; eterna gira la ruota dell'Essere. Tutto muore, tutto rifiorisce, eterno è l'anno dell'Essere. Tutto si spezza, tutto si risalda; in eterno la casa dell'Essere si ricostruisce qual era. Tutto si separa, tutto si ricongiunge; in eterno l'anello dell'Essere riposa in se stesso. In ogni Ora, l'Essere comincia; intorno ad ogni Qui gira la sfera del Là. Il centro è dappertutto. Curvo è il sentiero dell'eternità> (145) .

Il circolo chiuso era già apparso prima: in Aristotele e in Hegel. Come simbolo dell'Essere fine a se stesso. Ma mentre Aristotele lo riservava al "nous theos", mentre Hegel lo considerava identico all'Idea assoluta, Nietzsche considera l'eterno ritorno del finito esattamente come esso è - nella sua piena concretezza e conclusività. Questa è l'affermazione totale degli istinti vitali, che ripudia ogni fuga e ogni negazione. L'eterno ritorno è la volontà e la visione di una posizione "erotica" verso l'esistenza, nella quale necessità e realizzazione coincidono . <Scudo della necessità! Culmine stellare dell'Essere! Non raggiunto da alcun desiderio, né contaminato da alcun No, eterno Sì dell'Essere: io ti affermo eternamente, poiché ti amo, Eternità> (146) . L'eternità, da lungo tempo l'ultima consolazione di un'esistenza alienata, era stata ridotta a uno strumento di repressione da quando era stata relegata in un mondo trascendente - ricompensa irreale per sofferenze reali. Qui invece si reclama l'eternità su questa bella terra - come eterno ritorno dei suoi figli, del giglio e della rosa, del sole sulle montagne e sui laghi, dell'amante e dell'amata, della paura per la loro vita, del dolore e della felicità. La morte "è"; ed è vinta soltanto se è seguita dalla rinascita reale di tutto ciò che è stato prima della morte qui sulla terra - non come pura ripetizione ma come ri-creazione voluta e desiderata. L'eterno ritorno include così il ritorno della sofferenza, ma di una sofferenza come mezzo di conquista di soddisfazioni maggiori, di un aumento di gioia (147). L'orrore della sofferenza

deriva dall'«istinto di debolezza», dal fatto che il dolore prevale e diventa funesto e definitivo. Anche la sofferenza va affermata se il vigore dell'uomo «è sufficientemente forte» (148) per fare della sofferenza uno stimolo all'affermazione - un anello nella catena della gioia. La dottrina dell'eterno ritorno acquista tutto il suo significato dalla proposizione centrale che «gioia vuole eternità» - vuole che essa stessa, e che tutto, sia sempiterno .

La filosofia di Nietzsche contiene una buona dose di elementi del passato terribile: il fatto che egli celebri il dolore e la potenza, fa sopravvivere elementi di quella morale che egli lotta per superare. Comunque l'immagine di un nuovo principio della realtà infrange il contesto repressivo e anticipa la liberazione dall'eredità arcaica. «La terra è stata per troppo tempo un manicomio!» (149). Per Nietzsche, la liberazione dipende dal rovesciamento del senso di colpa; l'umanità deve arrivare al punto da collegare la cattiva coscienza non all'affermazione ma alla negazione degli istinti vitali, non alla ribellione ma all'accettazione degli ideali repressivi (150) . Abbiamo accennato a certi punti cruciali dello sviluppo della filosofia occidentale che rivelano le limitazioni storiche del suo sistema della ragione - e lo sforzo di superare questo sistema. Si vede la lotta nell'antagonismo tra divenire e essere, tra linea ascendente e circolo chiuso, tra progresso e eterno ritorno, tra trascendenza e quiete nel compimento (151). Si tratta della lotta tra la logica del dominio e la volontà di soddisfazione. Tutt'e due fanno valere la loro esigenza di determinare il principio della realtà. L'ontologia tradizionale viene contestata: contro la concezione dell'essere in termini di Logos, sorge la concezione dell'essere in termini a-logici: volontà e gioia. Questa tendenza opposta lotta per formulare il proprio Logos: la logica della soddisfazione .

Nelle sue posizioni più avanzate, la teoria di Freud fa parte di questa dinamica filosofica. La sua metapsicologia che tenta di definire

l'essenza dell'essere, la definisce come Eros - in contrasto con la definizione tradizionale come Logos. L'istinto di morte afferma il principio del non-essere (la negazione dell'essere) contro l'Eros (il principio dell'essere). La fusione onnipresente dei due principi nella concezione freudiana corrisponde alla fusione metafisica tradizionale di essere e non-essere. E' vero che la concezione di Freud si riferisce soltanto alla vita organica. Ma la materia inorganica è, come «fine» dell'istinto di morte, collegata così intimamente alla materia organica che (come accennato sopra) sembra lecito conferire a questa concezione un significato ontologico generale. Essere è essenzialmente lotta per il piacere. Questa lotta diventa una «meta» dell'esistenza umana: l'impulso erotico a combinare la sostanza umana in unità sempre maggiori e più durature, è la fonte istintuale della civiltà. Gli istinti sessuali sono istinti di "vita": l'impulso a conservare e arricchire la vita per mezzo del dominio della natura e in armonia con lo sviluppo dei bisogni vitali, è originariamente un impulso erotico. L'Ananke viene intesa come la barriera che ostacola la soddisfazione degli istinti vitali che vogliono il piacere, non la sicurezza. E la «lotta per l'esistenza» è originariamente una lotta per il piacere: la cultura comincia con la realizzazione collettiva di questa aspirazione. Più tardi però, la lotta per l'esistenza si organizza nell'interesse del dominio: la base erotica della cultura si trasforma. Quando la filosofia concepisce l'essenza dell'essere come Logos, esso è già diventato il Logos del dominio - ragione che comanda, governa, dirige, e alla quale uomo e natura devono assoggettarsi .

L'interpretazione freudiana dell'essere in termini di Eros, riprende la prima fase della filosofia di Platone, che concepiva la cultura non come sublimazione repressiva dell'Eros, ma come suo libero autosviluppo. Già in Platone, questa concezione si presenta come un residuo mitico-arcaico. L'Eros viene assorbito nel Logos, e Logos è ragione che soggioga gli istinti. La storia dell'ontologia rispecchia il principio della realtà che governa il mondo con esclusività sempre

maggiore: le intuizioni contenute nel concetto metafisico di Eros vengono sotterrate. Esse sopravvissero in distorsioni escatologiche, in molti movimenti eretici, nella filosofia edonistica. La loro storia deve ancora essere scritta - ed anche quella della trasformazione di Eros in Agape (152). La teoria di Freud segue la tendenza generale: nella sua opera, le posizioni razionali del principio della realtà soppiantano le speculazioni metafisiche sull'Eros .

Ora tenteremo di enucleare il contenuto delle sue speculazioni in tutta la sua pienezza .

PARTE SECONDA .

AL DI LA' DEL PRINCIPIO DELLA REALTA' .

«Quanto tempo, nella storia dell'uomo, è stato sprecato nel tentativo di stabilire come sarà fatto il prossimo mondo dell'uomo! Più lo sforzo di scoprirlo era ardito, meno l'uomo si rendeva conto del mondo nel quale stava effettivamente vivendo. L'unico mondo piacevole che conoscesse, nel quale viveva e al quale doveva tutto quello che possedeva, era, stando alle parole dei predicatori e dei prelati, quello al quale meno doveva pensare. Fin dal giorno della nascita, gli si raccomandava, e gli si ordinava di abbandonarlo. Oh, ne abbiamo abbastanza di questo abuso che hanno fatto della nostra bella terra. Non è affatto triste che essa sia la nostra dimora. Se non fosse che perché essa ci offre un semplice asilo, vestiti semplici, semplici cibi, e in più il giglio e la rosa, la mela e la pera - essa sarebbe una dimora adatta a mortali e a immortali» .

SEAN O'CASEY, "Sunset and Evening Star" .

6. I LIMITI STORICI DEL PRINCIPIO DELLA REALTA' COSTITUITA .

L'analisi precedente rappresenta il tentativo di identificare certe tendenze fondamentali della struttura istintuale della civiltà, e particolarmente di definire lo specifico principio della realtà che ha governato il progresso della civiltà occidentale. Abbiamo chiamato questo principio della realtà principio di prestazione; e abbiamo tentato di mostrare come il dominio e l'alienazione che derivano dalla vigente organizzazione sociale del lavoro, abbiano determinato ampiamente il tipo di richieste rivolte agli istinti da parte di questo principio della realtà. Fu sollevato il problema se il dominio continuato del principio di prestazione come "il" principio della realtà, vada accettato senza discussione (in modo che la tendenza della civiltà venga stabilita dalla prospettiva di questo principio), o se il principio di prestazione non abbia invece creato i presupposti di un principio della realtà non repressivo, qualitativamente differente dal primo. Questo problema si presentò spontaneamente quando la teoria psicoanalitica dell'uomo fu contrapposta a certe tendenze storiche fondamentali: 1) Il progresso stesso della civiltà sotto il principio di prestazione ha raggiunto un livello di produttività che permetterebbe di ridurre considerevolmente la richiesta sociale di energia istintuale da spendere in lavoro alienato. Di conseguenza, l'organizzazione repressiva degli istinti, che continua a esistere, sembra essere resa necessaria meno dalla «lotta per l'esistenza» che dall'interesse a prolungare questa lotta - cioè dall'interesse del potere e del dominio .

2) La filosofia rappresentativa della civiltà occidentale ha elaborato un concetto di ragione che ha in sé i tratti dominanti del principio di prestazione. Ma questa stessa filosofia sfocia nella visione di una forma più alta di ragione che costituisce proprio la negazione di questi tratti - e che è fatta di recettività, contemplazione, godimento. Dietro alla definizione del soggetto nei termini di una attività sempre più trascendente e produttiva dell'Io, sta l'immagine della redenzione dell'Io: cioè del placarsi di ogni trascendenza in un modo di essere che

abbia assorbito ogni divenire, che sia per e con se stesso in ogni alterità .

Il problema del carattere storico e della limitazione storica del principio di prestazione ha un'importanza decisiva per la teoria di Freud. Abbiamo visto che egli non fa praticamente differenza tra il principio della realtà costituita (cioè il principio di prestazione) e il principio della realtà come tale. Di conseguenza, la sua dialettica della civiltà perderebbe la sua definitività se il principio di prestazione dovesse risultare soltanto una forma storica specifica del principio della realtà. Inoltre, poiché Freud considera il carattere storico degli istinti come identico con la loro «natura», la relatività del principio di prestazione invaliderebbe perfino la sua concezione fondamentale della dinamica istintuale tra Eros e Thanatos: il loro rapporto e lo sviluppo di questo rapporto sarebbero differenti sotto un differente principio della realtà. Invece, la teoria freudiana degli istinti offre uno degli argomenti più forti "contro" il carattere (storico) relativo del principio della realtà. Se la sessualità è nella sua essenza stessa antisociale e asociale, se la distruttività è la manifestazione di un istinto primario, l'idea di un principio della realtà non repressivo è soltanto un'oziosa speculazione . La teoria freudiana degli istinti indica la direzione nella quale va esaminato il problema. Il principio di prestazione impone un'organizzazione repressiva integrata della sessualità e dell'istinto di distruzione. Quindi .se il processo storico tendeva a rendere antiquate e inadeguate le istituzioni del principio di prestazione, esso tenderebbe anche a rendere antiquata e inadeguata l'organizzazione degli istinti - vale a dire a liberare gli istinti dalle costrizioni e dalle deviazioni richieste dal principio di prestazione. Questo implicherebbe la possibilità reale di una graduale eliminazione della repressione addizionale, in virtù della quale un settore di distruttività sempre più ampio potrebbe venire assorbito o neutralizzato dalla libido rafforzata. Evidentemente la teoria di Freud vieta la costruzione di una qualsiasi utopia psicoanalitica. Se

accettiamo la sua teoria e continuiamo a sostenere che nell'idea di una civiltà non repressiva esiste una sostanza storica, questa deve essere deducibile dalla stessa teoria freudiana degli istinti. I concetti di Freud vanno esaminati per scoprire se contengono o non contengono elementi che richiedano una reinterpretazione. Questa impostazione sarebbe parallela a quella applicata nella discussione sociologica precedente. Lì fu fatto il tentativo di enucleare le ossificazioni del principio di prestazione dalle condizioni storiche che esso stesso ha creato; qui, tenteremo di enucleare dalle vicissitudini storiche degli istinti la possibilità di un loro sviluppo non repressivo. Una siffatta impostazione implica una critica al principio della realtà costituita, da farsi nel nome del principio del piacere - un riesame dell'antagonismo che è stato dominante tra le due dimensioni dell'esistenza umana .

Freud sostiene che un conflitto essenziale tra i due principi è inevitabile; ma nell'elaborazione stessa della sua teoria, questa inevitabilità si apre alla controversia. Egli dice che il conflitto, nella forma che esso assume nella civiltà, è causato e perpetuato dal predominio dell'Ananke, "Lebensnot", della lotta per l'esistenza. (La fase più tarda della teoria degli istinti, che contiene i concetti di Eros e istinto di morte, non annulla questa tesi: qui la "Lebensnot" si presenta come il bisogno e l'insufficienza inerenti alla vita organica stessa). La lotta per l'esistenza rende necessaria la modificazione repressiva degli istinti, particolarmente in seguito alla mancanza di mezzi e risorse sufficienti a una soddisfazione integrale, non dolorosa e non faticosa, dei bisogni istintuali. Se ciò è vero, l'organizzazione repressiva degli istinti nella lotta per l'esistenza sarebbe dovuta a fattori "esogeni" - esogeni nel senso che non sono inerenti alla «natura» degli istinti, ma sorgono dalle condizioni storiche specifiche sotto le quali gli istinti si sviluppano. Secondo Freud, questa distinzione non significa nulla, poiché gli istinti stessi sono «storici» (1); non esiste struttura istintuale «al di fuori» della struttura storica. Ma questo non ci dispensa dalla necessità di mantenere la distinzione - che va fatta però "entro" la

struttura stessa della Storia. Quest'ultima si presenta come stratificata su due piani: a) il piano filogenetico-biologico, dove l'animale uomo si sviluppa nella lotta contro la natura; e b) il piano sociologico, dove individui e gruppi civili si sviluppano nella lotta fra di loro e con il loro ambiente. I due piani stanno in un rapporto di correlazione costante e inseparabile, ma i fattori generatisi sul secondo piano sono esogeni rispetto al primo, e hanno quindi peso e validità differenti (benché, durante lo sviluppo essi possano «scendere» sul primo piano). Sono più relativi; possono mutare con più rapidità e senza mettere in pericolo o sconvolgere lo sviluppo della specie. Su questa differenza dell'origine delle modificazioni istintuali si basa la distinzione che abbiamo introdotta tra repressione e repressione addizionale (2); quest'ultima ha le sue origini sul piano sociologico, e viene sostenuta da motivi sociologici .

Freud si rende perfettamente conto dell'elemento storico della struttura degli istinti umani. Considerando la religione come una specifica forma storica di «illusione», egli solleva contro se stesso l'obbiezione seguente: «Poiché gli uomini sono così difficilmente influenzabili da argomenti ragionevoli dato che vivono completamente sotto il dominio dei loro desideri istintuali, perché privarli di un mezzo di soddisfare i loro istinti, e sostituirlo con argomenti ragionevoli?» Ed egli risponde: «E' vero che gli uomini sono fatti così, ma vi siete mai chiesti se debbano essere così, se questo sia necessario per la loro più intima natura (3)?» Tuttavia nella sua teoria degli istinti Freud non trae alcuna conclusione fondamentale dalla distinzione storica, e attribuisce a tutti e due i piani un'eguale validità generale. Per la sua metapsicologia, non è decisivo che le inibizioni siano imposte dalla penuria o dalla "distribuzione" gerarchica della penuria, dalla lotta per l'esistenza o dall'interesse per il dominio. Ed effettivamente i due fattori - quello biologico-filogenetico e quello sociologico - si sono fusi nella storia della civiltà che ci è documentata. Ma la loro unione è diventata «innaturale» da tempo - e così anche la «modificazione»

repressiva del principio del piacere da parte del principio della realtà. La negazione continua e coerente da parte di Freud della possibilità di una liberazione essenziale del principio del piacere implica l'assunto che la penuria sia permanente come il dominio - assunto che egli considera un fatto indiscutibile. In virtù di quest'assunto, un fatto estraneo acquista la dignità teorica di un elemento inerente alla vita psichica, e perfino agli istinti primari. Tenendo presenti le mete lontane cui tende l'umanità, e tenendo presente l'interpretazione freudiana stessa dello sviluppo degli istinti, questo assunto diventa discutibile. E' necessario prendere in seria considerazione la possibilità storica di un graduale allentamento del controllo dello sviluppo degli istinti, e forse perfino la sua "necessità" storica - se la civiltà deve progredire verso una fase più alta di libertà .

Per estrapolare dalla teoria freudiana degli istinti l'ipotesi di una civiltà non repressiva, bisogna riesaminare la sua concezione degli istinti primari, dei loro obiettivi e della loro correlazione. In questa concezione, è principalmente l'istinto di morte che sembra sfidare ogni ipotesi di una civiltà non repressiva: l'esistenza stessa di un tale istinto sembra generare «automaticamente» l'intera rete di costrizioni e controlli istituita dalla civiltà; la distruttività innata sembra generare una repressione perpetua. Il nostro riesame deve quindi cominciare con l'analisi freudiana dell'istinto di morte .

Abbiamo visto come nella tarda teoria freudiana degli istinti, l'«obbligo inerente alla vita organica a restaurare uno stato di cose precedente, che l'entità vivente era stata costretta a abbandonare sotto la pressione di disturbi esterni» (4), sia comune a tutti e due gli istinti primari: all'Eros e all'istinto di morte. Freud considera questa tendenza regressiva come un'espressione dell'«inerzia» della vita organica, ed egli azzarda la spiegazione seguente: nel tempo in cui la vita si generò dalla materia inanimata, si creò una forte «tensione» e il giovane organismo tentò di liberarsene ritornando alla condizione inanimata

(5). Durante la prima fase della vita organica, la strada che riportava allo stato precedente (alla vita inorganica) era probabilmente molto breve, e il morire molto facile; «influenze esterne» allungarono gradatamente questa strada, costringendo l'organismo a prendere «strade indirette verso la morte» sempre più lunghe e più complicate. Quanto più tortuose e più complicate si fanno queste «strade indirette», tanto più forte e più differenziato diventa l'organismo - che finisce col conquistarsi come suo regno il globo. Pure la meta originale degli istinti rimane la stessa - il ritorno alla vita inorganica, alla materia «morta». E proprio qui, sviluppando la sua ipotesi di portata più ampia, Freud afferma ripetutamente che fattori esogeni determinarono lo sviluppo degli istinti primari: l'organismo fu costretto ad abbandonare lo stato di cose primitivo «sotto la pressione di forze disturbanti "esterne"»; i fenomeni della vita organica vanno «attribuiti a influenze disturbanti e devianti "esterne"»; decisive «influenze "esterne" provocarono alterazioni tali da obbligare la sostanza che continuava a sopravvivere, a deviare sempre più dal suo corso di vita originale» (6). Se l'organismo muore «per ragioni "interne"» (7), la strada più lunga che porta alla morte deve essere stata determinata da fattori esterni. Freud ritiene che questi fattori vadano cercati nella «storia della terra sulla quale viviamo, nel rapporto della terra col sole» (8). Ma lo sviluppo dell'animale uomo non rimane racchiuso nella storia geologica; l'uomo, in base alla storia naturale, diventa soggetto e oggetto della propria storia. Se originariamente la differenza effettiva tra istinto di vita e istinto di morte era minima, nella storia dell'animale uomo essa aumenta fino a diventare una caratteristica essenziale del processo storico stesso . Il diagramma [omesso, a pagina 153 del libro cartaceo] serve a illustrare la costruzione freudiana della dinamica istintuale di base . Il diagramma schematizza una successione storica che va dall'inizio della vita organica (fasi 2 e 3), passando per la fase formativa dei due istinti primari [5], al loro sviluppo «modificato» come istinti umani nella civiltà [6-7]. I punti di svolta si trovano alla fase 3 e alla fase 6. Tutte e due sono causate da

fattori esogeni in virtù dei quali tanto la formazione definitiva quanto la dinamica successiva degli istinti diventano «storicamente acquisite». Alla fase 3, il fattore esogeno è la «tensione non sfogata» creata dalla nascita della vita organica; l'«esperienza» che la vita è meno «soddisfacente», più dolorosa che alla fase precedente, genera l'istinto di morte come impulso a liberarsi da questa tensione per mezzo della regressione. L'opera dell'istinto di morte si presenta quindi come il risultato del trauma della frustrazione primaria: bisogno e dolore, causati in questo caso da un evento geologico-biologico .

L'altro punto di svolta invece, non è più d'ordine geologico-biologico: esso è localizzato alle soglie della civiltà. Qui, il fattore esogeno è Ananke, la lotta cosciente per l'esistenza. Esso impone i controlli repressivi degli istinti sessuali (dapprima per mezzo della violenza bruta del padre primordiale, poi per mezzo dell'istituzionalizzazione e dell'interiorizzazione), ed anche la trasformazione dell'istinto di morte in aggressività socialmente utile, e in morale. Questa organizzazione degli istinti (che in realtà è frutto di un lungo processo) crea la divisione del lavoro, il progresso e «la legge e l'ordine»; ma essa dà anche il via a quella catena di eventi che portano all'indebolimento progressivo dell'Eros, e quindi all'aumento dell'aggressività e del senso di colpa. Abbiamo visto che questo sviluppo non è «inerente» alla lotta per l'esistenza, ma soltanto alla sua organizzazione oppressiva, e che allo stadio presente la possibile liberazione dal bisogno rende questa lotta ancora più irrazionale .

Ma negli istinti stessi, non ci sono forse forze asociali che rendono necessarie le costrizioni repressive indipendentemente da penuria o da abbondanza nel mondo esterno? Anche qui, ricordiamo l'affermazione di Freud secondo cui la natura degli istinti è «storicamente acquisita». Per questa ragione, la loro natura è soggetta a mutamenti se le condizioni fondamentali che fecero acquisire questa loro natura agli istinti, sono cambiate. E' vero che queste condizioni continuano ad

essere le stesse in quanto la lotta per l'esistenza continua ad aver luogo entro la cornice della penuria e del dominio. Ma esse tendono a diventare antiquate e «artificiali» considerando la possibilità concreta della loro eliminazione. Fino a quale punto la "base della civiltà sia cambiata (mentre il suo "principio" è stato conservato), lo mostra il fatto che la differenza tra i primordi della civiltà e la sua fase attuale è infinitamente maggiore della differenza tra i primordi della civiltà e la fase precedente, quando la «natura» degli istinti venne acquisita. Naturalmente il cambiamento delle condizioni della civiltà influirebbe direttamente soltanto sugli istinti umani formati (sessualità e istinti aggressivi). Nelle condizioni biologiche-geologiche supposte da Freud per la sostanza vivente come tale, non può prospettarsi alcun cambiamento di questo genere; la nascita della vita continua ad essere un trauma, e quindi il regno del principio del Nirvana sembra incrollabile. Ma i derivati dell'istinto di morte operano soltanto in fusione con gli istinti sessuali; finché la vita cresce, i primi rimangono subordinati ai secondi; il destino della "destrudo" (l'«energia» degli istinti di distruzione) dipende da quello della libido. Di conseguenza, nel corso dello sviluppo della sessualità un cambiamento qualitativo deve necessariamente alterare le manifestazioni dell'istinto di morte . Così l'ipotesi di una civiltà non repressiva va innanzitutto convalidata teoricamente dalla dimostrazione della possibilità di uno sviluppo non repressivo della libido sotto le condizioni della civiltà matura. La direzione di tale sviluppo è indicata da quelle forze psichiche che, secondo Freud, rimangono essenzialmente libere dal principio della realtà, e trasportano questa libertà nel mondo della coscienza matura. Questo riesame costituirà il nostro prossimo passo .

7. FANTASIA E UTOPIA .

Nella teoria di Freud, le forze della psiche opposte al principio della realtà si presentano principalmente come relegate nell'inconscio e operanti da questo. Il governo del principio del piacere «non

modificato» prevale soltanto sui processi inconsci più profondi e più «arcaici»: essi non possono offrire nessuna norma per la costruzione della psiche non-repressiva, né per il valore effettivo di una simile costruzione. Ma Freud identifica la fantasia come l'attività psichica che conserva un alto grado di libertà dal principio della realtà perfino nella sfera della coscienza sviluppata. Ricordiamo la sua descrizione nei "Due principi del funzionamento psichico": <Con l'introduzione del principio della realtà un certo tipo di attività di pensiero fu scisso e separato dal resto: esso fu tenuto libero dall'esame della realtà e rimase subordinato al principio del piacere stesso. Questo è l'atto del "fantasticare", che comincia già con i giuochi infantili e che più tardi, come "sogno a occhi aperti", si stacca dalla sua dipendenza da oggetti reali> (9) .

La fantasia ha una funzione d'importanza decisiva nella struttura psichica totale: essa collega gli strati più profondi dell'inconscio con i prodotti più alti della coscienza (arte), il sogno con la realtà; conserva gli archetipi della specie, le idee eterne ma represse della memoria collettiva e individuale, le immagini represse e ostracizzate della libertà. Freud stabilisce una duplice connessione tra «gli istinti sessuali e la fantasia» da un lato, e tra «gli istinti dell'Io e le attività della coscienza» dall'altro. Questa dicotomia è insostenibile, non soltanto in considerazione della formulazione più matura della teoria degli istinti (che abbandona gli istinti dell'Io indipendenti), ma anche a causa dell'incorporazione della fantasia nella coscienza artistica, e perfino in quella normale. Comunque l'affinità tra fantasia e sessualità rimane decisiva per la funzione della prima .

L'aver riconosciuto la fantasia (immaginazione) come un processo di pensiero con proprie leggi e propri valori di verità, non era un fatto nuovo nella psicologia e nella filosofia; il contributo originale di Freud consisteva nel tentativo di mostrare la genesi di questo modo di pensiero e la sua connessione essenziale col principio del piacere.

L'istituirsi del principio della realtà è causa di una divisione e di una mutilazione della psiche che fatalmente determinano il suo intero sviluppo. Il processo psichico, che prima era unificato nell'Io del piacere, ora si scinde: la sua corrente principale viene incanalata verso il regno del principio della realtà, e adeguata alle esigenze di quest'ultimo. Condizionata in questo modo, questa parte della psiche acquista il monopolio dell'interpretazione, manipolazione, alterazione della realtà, regola il ricordo e l'oblio, e perfino determina ciò che la realtà è e come va usata e alterata. L'altra parte dell'apparato psichico rimane libera dal controllo del principio della realtà - a costo di diventare impotente, illogica, irrealistica. Mentre prima l'Io veniva guidato e spinto dall'"insieme" della sua energia psichica, ora esso è guidato soltanto da quella parte che si conforma al principio della realtà. Questa parte, e soltanto questa parte, dovrà ora stabilire gli obiettivi, le norme e i valori dell'Io; come "ragione" essa diventa l'unica depositarla del giudizio, della verità, della razionalità; essa decide di ciò che è utile e inutile, bene e male (10). La "fantasia" come processo psichico separato è originata e, contemporaneamente, lasciata indietro dall'organizzarsi dell'Io del piacere in Io della realtà. La ragione vince; essa diventa spiacevole ma utile e corretta; la fantasia rimane piacevole ma diventa inutile, falsa - un puro gioco, un sogno a occhi aperti. Come tale, essa continua a parlare il linguaggio del principio del piacere, della libertà della repressione, del desiderio e della soddisfazione senza inibizioni, - ma la realtà procede conformemente alle leggi della ragione, non più in dipendenza dal linguaggio del sogno . Ma la fantasia (immaginazione) conserva la struttura e le tendenze della psiche quando non era stata ancora organizzata dalla realtà, cioè prima che diventasse un «individuo» messo a confronto con altri individui. E alla stessa stregua, come l'Es dal quale essa continua a dipendere, l'immaginazione conserva la «memoria» del passato substorico, di quando la vita dell'individuo era la vita della specie, l'immagine dell'unità immediata tra l'universale e il particolare sotto il dominio del principio del piacere. In contrasto

con ciò, tutta la storia successiva dell'uomo è caratterizzata dalla distruzione di questa unità originale: l'Io «nella sua funzione di organismo individuale e indipendente» entra in conflitto con «se stesso nella sua funzione di membro di una serie di generazioni» (11). Il genere ora vive nel conflitto conscio e eternamente rinnovantesi tra gli individui, e tra questi e il loro mondo. Il progresso sotto il principio di prestazione si svolge attraverso questi conflitti. Il "principium individuationis" completato da questo principio della realtà, fa sorgere l'utilizzazione repressiva degli istinti primari che continuano a lottare, ciascuno nel modo che gli è proprio, per abolire il "principium individuationis", mentre essi vengono fatti deviare costantemente dal loro obiettivo proprio dal progresso che la loro energia alimenta. In questa lotta, tutti e due gli istinti vengono soggiogati. Nel mondo del "principium individuationis" antagonistico, e contro questo mondo, l'immaginazione sostiene le esigenze dell'intero individuo, in unione con la specie e col passato «arcaico» . La metapsicologia di Freud restituisce all'immaginazione i suoi diritti. Come processo psichico fondamentale e indipendente, la fantasia ha un proprio valore di verità, che corrisponde a un'esperienza propria - il superamento cioè della realtà umana antagonistica. L'immaginazione tende alla riconciliazione dell'individuo col tutto, del desiderio colla realizzazione, della felicità colla ragione. Mentre quest'armonia è stata relegata nell'utopia dal principio della realtà costituita, la fantasia insiste nell'affermare che essa deve e può diventare reale, che dietro all'illusione sta vera "conoscenza". Le verità dell'immaginazione vengono realizzate per la prima volta quando la fantasia stessa prende forma, quando crea un universo di percezione e comprensione - un universo soggettivo e allo stesso tempo oggettivo. Ciò avviene nell'"arte". L'analisi della funzione cognitiva della fantasia diventa in questo modo analisi dell'estetica quale «scienza della bellezza»: dietro la forma estetica sta l'armonia repressa tra sensualità e ragione - l'eterna protesta contro l'organizzazione della vita da parte della logica del dominio, la critica al principio di prestazione . L'arte è forse il più visibile «ritorno del

represso», non soltanto sul piano individuale ma anche su quello storico e della specie. L'immaginazione artistica da forma al «ricordo inconscio» della liberazione che fallì, della promessa che fu tradita. Sotto il dominio del principio di prestazione, l'arte oppone alla repressione istituzionalizzata l'«immagine dell'uomo come soggetto libero. Ma in condizioni di non-libertà, l'arte può sostenere l'immagine della libertà soltanto nella negazione della non-libertà» (12). Da quando si destò la coscienza della libertà, non esiste opera d'arte genuina che non riveli questo contenuto archetipico: la negazione della non-libertà. Vedremo in seguito come questo contenuto venne ad assumere la forma estetica, governata da principi estetici (13). Come fenomeno estetico, la funzione critica dell'arte sconfigge se stessa. Proprio il fatto che l'arte dipenda dalla forma, vizia la negazione della non-libertà nell'arte. Per poter essere negata, la non-libertà deve venire rappresentata nell'opera d'arte sotto l'apparenza della realtà. Questo elemento di apparenza ("Schein") assoggetta necessariamente la realtà rappresentata a norme estetiche, e la priva quindi del suo terrore. Inoltre, la forma dell'opera d'arte conferisce al contenuto qualità di godimento. Stile, ritmo, misura, introducono un ordine estetico piacevole in se stesso: esso si riconcilia col proprio contenuto. La qualità estetica del godimento, perfino del divertimento, è stata inseparabile dall'essenza dell'arte, per quanto tragica e intransigente sia l'opera d'arte. L'affermazione di Aristotele dell'effetto catartico dell'arte riassume la duplice funzione dell'arte - di opporre e di riconciliare; di accusare e di assolvere; di richiamare il represso e di reprimerlo nuovamente - «purificato». L'uomo può elevare se stesso con i classici: legge e vede e sente ribellarsi, trionfare, rinunciare o perire i propri archetipi. E poiché tutto ciò ha forma estetica, egli può goderne - e dimenticarlo .

Pure, entro i limiti della forma estetica, l'arte ha espresso, anche se in maniera ambivalente, il ritorno della repressa immagine della liberazione: l'arte fu opposizione. Nella fase attuale, nel periodo della

mobilitazione totale, sembra che perfino quest'opposizione estremamente ambivalente non sia più vitale. L'arte sopravvive soltanto dove essa annulla se stessa, dove salva la propria sostanza negando la sua forma tradizionale, e quindi negando la riconciliazione: dove diventa surrealista e atonale (14). In tutti gli altri casi, l'arte segue il destino di tutte le comunicazioni umane genuine: essa si estingue. Quanto scrisse Karl Kraus al principio del periodo fascista, continua ad essere valido: «Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte» . In una forma meno sublimata, l'opposizione della fantasia al principio della realtà si sente più a suo agio nei processi subreali e surreali quali il sognare, il fantasticare, il giocare, il «flusso della coscienza». Nella sua richiesta eccessiva di una soddisfazione al di là del principio della realtà, la fantasia annulla il "principium individuationis" costituito. Qui forse si trovano le radici della dipendenza della fantasia dall'Eros primario: la sessualità è «l'unica funzione dell'organismo vivente che si estenda al di là dell'individuo, e che garantisca la sua connessione con la propria specie» (15). Poiché la sessualità è organizzata e regolata dal principio della realtà, la fantasia cerca di far valere i propri diritti principalmente contro la sessualità normale. (Abbiamo discusso precedentemente l'affinità di fantasia e perversioni (16)). Ma l'elemento erotico della fantasia va al di là delle espressioni perverse. Esso mira a una «realtà erotica» dove gli istinti di vita troverebbero pace in una realizzazione senza repressione. Questo è il contenuto più profondo del processo di fantasia nella sua opposizione al principio della realtà; in virtù di questo contenuto, la fantasia ha una funzione unica nel suo genere nella dinamica psichica .

Freud riconobbe questa funzione, ma a questo punto la sua metapsicologia giunge a una svolta fatale. L'immagine di una forma differente della realtà è apparsa come la verità di uno dei processi psichici fondamentali; quest'immagine comprende l'unità perduta dell'universale e del particolare, e la soddisfazione integrale degli istinti di vita in virtù della riconciliazione del principio della realtà col

principio del piacere. Il suo valore di verità è accresciuto per il fatto che l'immagine appartiene all'umanità al di là e al di sopra del "principium individuationis". Secondo Freud però, l'immagine evoca soltanto il "passato substorico" della specie (e dell'individuo), precedente ogni civiltà. Poiché quest'ultima può svilupparsi soltanto per mezzo della distruzione dell'unione substorica di principio del piacere e principio della realtà, l'immagine deve rimanere sepolta nell'inconscio, e l'immaginazione deve diventare pura fantasia, giuoco infantile, sogno a occhi aperti. La lunga via della coscienza che portò dall'orda primitiva a forme di civiltà sempre più alte, non è reversibile. Le conclusioni di Freud escludono la nozione di uno stato di natura «ideale»; ma esse ipostatizzano anche una "forma" storica specifica di civiltà come "la natura" della civiltà. La teoria non giustifica questa conclusione. Dalla necessità storica del principio di prestazione e dal suo perpetuarsi al di là della necessità storica, non risulta affatto che un'altra forma di civiltà sotto un altro principio della realtà sia impossibile. Nella teoria di Freud, la libertà della repressione è un fatto che riguarda l'inconscio, il "passato" substorico e perfino subumano, e processi primordiali biologici e psichici; conseguentemente l'idea di un principio della realtà non-repressivo è un problema di regressione. Che un simile principio possa diventare esso stesso una realtà storica, un motivo di sviluppo della coscienza, che le immagini della fantasia possano riferirsi al "futuro" inconquistato dell'umanità piuttosto che al suo passato (mal) conquistato - tutto questo era per Freud, nel migliore dei casi, una simpatica utopia .

Il pericolo di abusare della scoperta dei valori della verità dell'immaginazione in favore di tendenze regressive, è esemplificato dall'opera di Carl Jung. Con più enfasi di Freud egli ha insistito sulla forza "cognitiva" dell'immaginazione. Secondo Jung, la fantasia è «indistinguibilmente» unita a tutte le altre funzioni psichiche; essa appare «talvolta come la sintesi primordiale, talvolta come la sintesi

più spinta e più audace di tutte le capacità». La fantasia è soprattutto l'«attività creativa dalla quale fluiscono le risposte a ogni possibile domanda»; essa è «la madre di tutte le possibilità, nella quale tutti gli opposti psichici, ed anche il conflitto tra mondo interno ed esterno, sono uniti». La fantasia ha formato sempre il ponte tra le esigenze inconciliabili dell'oggetto e del soggetto, tra l'estroversione e l'introversione (17). Il carattere simultaneo di retrospezione e attesa dell'immaginazione, è formulato in questo modo con chiarezza: essa non guarda soltanto indietro verso un aureo passato originale, ma anche avanti verso tutte le possibilità realizzabili anche se ancora irrealizzate. Ma già nelle prime opere di Jung l'accento è messo sulle qualità retrospettive e quindi «fantastiche» dell'immaginazione: il pensiero onirico «si muove in senso retrogrado verso la materia grezza della memoria»; esso è una «regressione alla percezione originale» (18). Nello sviluppo della psicologia di Jung, le sue tendenze oscurantistiche reazionarie hanno predominato, e hanno eliminato le intuizioni critiche della metapsicologia di Freud (19) .

Il valore di verità dell'immaginazione non si riferisce soltanto al passato, ma anche al futuro: le forme di libertà e felicità che essa invoca, pretendono di liberare la "realtà" storica. Nel suo rifiuto di accettare come definitive le limitazioni che il principio della realtà impone alla libertà e alla felicità, nel suo rifiuto di dimenticare ciò che "può essere", sta la funzione critica della fantasia: <Réduire l'imagination a l'esclavage, quand bien même il y irait de ce qu'on appelle grossièrement le bonheur, c'est se dérober a tout ce qu'on trouve, au fond de soi, de justice suprême. La seule imagination me rend compte de ce qui "peut être"> (20) .

I surrealisti si resero conto delle implicazioni rivoluzionarie delle scoperte di Freud: «L'immaginazione è forse giunta al punto di reclamare i propri diritti» (21). Quando si domandarono: «Non si può applicare il sogno anche alla soluzione dei problemi fondamentali

della vita?» (22), essi andarono al di là della psicoanalisi pretendendo che il sogno diventi realtà senza compromettere il suo contenuto. L'arte si alleò con la rivoluzione. Un'adesione senza compromessi al rigoroso valore di verità dell'immaginazione, comprende la realtà in un modo più pieno. Che le produzioni dell'immaginazione artistica non siano vere nei termini dell'organizzazione effettiva dei fatti, fa parte dell'essenza della loro verità: <La verità secondo cui qualche affermazione pertinente a un fatto reale non è vera, può esprimere la verità più vitale per quanto riguarda la realizzazione estetica. Essa esprime il «grande rifiuto» che è la sua caratteristica fondamentale> (23) . Il Grande Rifiuto è la protesta contro la repressione superflua, la lotta per la forma definitiva di libertà - «vivere senza angoscia» (24). Ma quest'idea poté venir formulata impunemente soltanto nel linguaggio dell'arte. Nel contesto pluralistico della teoria politica e persine della filosofia, essa fu criticata quasi universalmente e condannata come utopistica .

Il fatto di relegare possibilità reali nella "terra di nessuno" dell'utopia, è esso stesso un elemento essenziale dell'ideologia del principio di prestazione. Se la costruzione di uno sviluppo istintuale non repressivo è orientata non verso il passato substorico, ma verso il presente storico e la civiltà matura, il concetto stesso di utopia perde il suo significato. La negazione del principio di prestazione sorge non contro, ma "col" progresso della razionalità cosciente; essa presuppone la maturità massima della civiltà. Le realizzazioni stesse del principio di prestazione hanno aumentato la discrepanza tra i processi arcaici consci e inconsci dell'uomo da un lato, e le sue potenzialità effettive dall'altro. La storia dell'umanità sembra tendere verso un altro punto di svolta nelle vicissitudini degli istinti. Ed esattamente come ai punti di svolta precedenti, l'adattamento delle strutture psichiche arcaiche al loro ambiente significherebbe un'altra «catastrofe» - un cambiamento esplosivo nell'ambiente stesso. Ma mentre la prima svolta è stata, secondo l'ipotesi freudiana, un evento della storia geologica, e mentre

la seconda ebbe luogo al principio della civiltà, il terzo punto di svolta sarebbe situato sul più alto piano di civiltà finora raggiunto. Il protagonista di questo evento non sarebbe più l'uomo-animale storico, ma il soggetto razionale consapevole che ha dominato e s'è impossessato del mondo oggettivo, e ne ha fatto l'arena della sua realizzazione. Il fattore storico contenuto nella teoria freudiana degli istinti ha dato i suoi frutti nella storia quando la base dell'Ananke ("Lebensnot") - che per Freud ha fornito la giustificazione razionale del principio della realtà repressiva - è stata insidiata dal progresso della civiltà .

Pure, c'è qualcosa di valido nella considerazione che malgrado ogni progresso, penuria e immaturità rimangono sufficientemente grandi per impedire la realizzazione del principio «a ognuno secondo i propri bisogni». Le risorse materiali nonché quelle psichiche della civiltà continuano a essere così limitate che il livello di vita si abbasserebbe ancora notevolmente se la produttività sociale dovesse riorientarsi verso la soddisfazione universale dei bisogni individuali: molti dovrebbero rinunciare ai loro agi manipolati per permettere a tutti di avere un tenore di vita umano. Inoltre l'attuale struttura internazionale della civiltà industriale sembra condannare al ridicolo un'idea di questo genere. Questo però non infirma le affermazioni teoriche secondo cui il principio di prestazione è antiquato e superato. La conciliazione del principio del piacere e di quello della realtà non dipende dall'esistenza di uno stato di abbondanza per tutti. L'unica domanda pertinente è se sia ragionevole pensare a uno stato di civiltà nel quale i bisogni umani sono soddisfatti in modo e misura tale da eliminare la repressione addizionale .

Sarebbe ragionevole concepire un simile stato ipotetico in due punti localizzati, che stanno ai poli opposti delle vicissitudini degli istinti: l'uno ai primordi della storia, l'altro alla sua fase di maturità massima. Il primo riguarderebbe una distribuzione non oppressiva della penuria (come può essere esistita per esempio nella fase matriarcale della società antica). Il secondo apparterrebbe a un'organizzazione razionale di una società industriale pienamente sviluppata dopo l'abolizione della penuria. Nei due casi, le vicissitudini degli istinti sarebbero naturalmente molto diverse, ma un tratto decisivo rimane comune a tutti e due: lo sviluppo istintuale sarebbe non-repressivo nel senso che almeno la repressione addizionale voluta dagli interessi del dominio non verrebbe imposta agli istinti. Questa situazione rispecchierebbe un predominare della soddisfazione dei bisogni umani fondamentali (molto primitiva nel primo stadio, molto

estesa e raffinata nel secondo), tanto di quelli sessuali che di quelli sociali: alimentazione, abitazione, vestiario, tempo libero. Questa soddisfazione (e questo è il punto importante) non sarebbe frutto della "fatica del lavoro" - ciò significa che il lavoro alienato non dominerebbe l'esistenza umana. Sotto condizioni primitive, l'alienazione non si è ancora presentata dato lo stesso carattere primitivo dei bisogni, nonché il carattere (personale o sessuale) rudimentale della divisione del lavoro, e la mancanza di una specializzazione delle funzioni gerarchicamente istituzionalizzate. Sotto le condizioni «ideali» della civiltà industriale matura, all'alienazione si accompagnerebbe l'automatizzazione generale del lavoro, la riduzione al minimo della durata del lavoro e l'intercambiabilità delle funzioni . Poiché la durata della giornata lavorativa costituisce essa stessa uno dei principali fattori repressivi imposti dal principio della realtà al principio del piacere, la riduzione di questa durata fino al limite in cui il puro tempo lavorativo non blocchi più lo sviluppo umano, è la prima delle condizioni preliminari della libertà. Una siffatta riduzione significherebbe quasi sicuramente da sola un abbassamento del tenore di vita attuale nei paesi industriali più progrediti. Ma la regressione a un livello di vita inferiore, che sarebbe la conseguenza del crollo del principio di prestazione, non parla contro il progresso della civiltà . Che la liberazione sia condizionata da un livello di vita sempre più alto, è un argomento che serve con troppa facilità a giustificare la perpetuazione della repressione. Determinare il livello di vita in termini di automobili, apparecchi televisivi, aeroplani e trattori, è tipico del principio di prestazione stesso. Al di là del dominio di questo principio, il livello di vita verrebbe misurato con altri criteri: la soddisfazione universale dei bisogni umani fondamentali, e la libertà dalla colpa e dalla paura - da quella interiorizzata come da quella esterna, da quella istintuale come da quella «razionale». «La vraie civilization... n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes. Elle est dans la

diminution des traces du péché originel» (25) - questa è la definizione del progresso al di là del dominio del principio di prestazione .

Nell'"optimum" delle condizioni, il peso che, nella civiltà matura, avrebbe la ricchezza materiale e intellettuale sarebbe tale da permettere la soddisfazione dei bisogni senza fatica, e d'altro lato il dominio non avrebbe più l'esclusiva di questa soddisfazione. In questo caso, il quantitativo di energia istintuale che dovrebbe continuare ad essere deviato verso il lavoro necessario (a sua volta completamente meccanizzato e razionalizzato) sarebbe così esiguo da far crollare un vasto settore di limitazioni e modificazioni repressive, non più sostenuto da forze esterne. Conseguentemente, il rapporto antagonistico tra principio del piacere e principio della realtà verrebbe alterato in favore del primo. L'Eros e gli istinti di vita, verrebbero lasciati liberi in una misura che non ha precedenti .

E' necessario concludere da questo che la civiltà verrebbe distrutta e tornerebbe allo stato selvaggio preistorico, che gli individui morrebbero in seguito all'esaurirsi della disponibilità dei mezzi di soddisfazione e della loro energia, che l'assenza del bisogno e della repressione farebbe esaurire tutta quell'energia che dovrebbe andare a vantaggio della produzione materiale e intellettuale su un livello più alto e su scala più ampia? Freud risponde affermativamente. La sua risposta si fonda sulla sua accettazione più o meno tacita di diverse ipotesi: che i liberi rapporti libidici stiano in una posizione di antagonismo essenziale con i rapporti di lavoro, che l'energia debba necessariamente venire ritirata dai primi per istituire i secondi, che soltanto l'assenza di una soddisfazione completa sostenga l'organizzazione del lavoro nella società. Perfino nelle migliori condizioni offerte da un'organizzazione razionale della società, la soddisfazione dei bisogni umani richiederebbe lavoro, e già questo fatto imporrebbe restrizioni istintuali qualitative e quantitative, e quindi numerosi tabù sociali. Per quanto ricca essa sia, la civiltà

dipende dal lavoro costante e metodico, e quindi da un doloroso differimento della soddisfazione. Poiché gli istinti primari si ribellano «per loro natura» a questo differimento, la loro modificazione repressiva rimane una necessità per ogni forma di civiltà .

Per poter rispondere a questa obbiezione, dovremmo mostrare che la correlazione freudiana «repressione istintuale-lavoro socialmente utile-civiltà» può essere trasformata, senza diventare assurda, nella correlazione «liberazione istintuale-lavoro socialmente utile-civiltà». Abbiamo già suggerito l'ipotesi che la repressione istintuale corrente non sia tanto il risultato della necessità del lavoro quanto dell'organizzazione sociale specifica del lavoro, imposta dagli interessi del dominio - e che la repressione sia in ampia misura repressione addizionale. Conseguentemente, l'eliminazione della repressione addizionale tenderebbe "di per sé" a eliminare non il lavoro, ma la organizzazione dell'esistenza umana in uno strumento di lavoro. Se questo è vero, il sorgere di un principio della realtà non repressivo altererebbe ma non distruggerebbe l'organizzazione sociale del lavoro: la liberazione dell'Eros potrebbe creare nuovi e duraturi rapporti di lavoro .

La discussione di quest'ipotesi si trova a dover affrontare fin da principio uno dei valori più gelosamente custoditi della cultura moderna - quello di "produttività". Questo concetto esprime forse più di ogni altro l'impostazione esistenziale della civiltà industriale; esso permea la definizione filosofica del soggetto in termini di un Io sempre trascendente. L'uomo viene valutato secondo la sua capacità di creare, accrescere e migliorare oggetti socialmente utili. La produttività indica quindi il grado di dominio e di trasformazione della natura: la sostituzione progressiva di un ambiente naturale non controllato da parte di un ambiente tecnico controllato. Ma quanto più la divisione del lavoro era attrezzata in modo da essere più utile all'apparato produttivo istituito che agli individui - in altri termini,

quanto più i bisogni sociali divergevano dai bisogni individuali - tanto più la produttività tendeva a contraddire il principio del piacere, e a diventare fine a se stessa. Il termine stesso ha finito coll'acquistare un sapore di repressione o il sapore della sua glorificazione filistea: esso significa diffamazione e risentimento nei confronti del riposo, dell'indulgenza, della recettività - il trionfo sugli «strati inferiori» dell'anima e del corpo, l'addomesticamento degli istinti da parte della ragione sfruttatrice. Efficienza e repressione convergono: e l'aumento della produttività del lavoro è un ideale sacrosanto tanto per lo stakhanovismo capitalista che per quello staliniano. La nozione di produttività ha i suoi limiti storici: sono i limiti del principio di prestazione. Al di là del suo regno, la produttività acquista un altro contenuto e un altro rapporto col principio del piacere: contenuto e rapporto anticipati dall'immaginazione che preserva la libertà dal principio di prestazione, mantenendo ferma la richiesta di un "nuovo" principio della realtà .

Le richieste utopistiche dell'immaginazione si sono saturate di realtà storica. Se le realizzazioni del principio di prestazione vanno al di là delle sue istituzioni, esse militano anche contro la direzione della sua produttività - contro il soggiogamelo dell'uomo da parte del lavoro. Liberata dal suo stato di asservimento, la produttività perde il suo carattere repressivo e impone il libero sviluppo dei bisogni individuali. Un simile cambiamento di direzione verso il progresso, va al di là della riorganizzazione fondamentale del lavoro sociale che esso presuppone. Per quanto equa e razionale sia l'organizzazione della produzione materiale, essa non potrà mai rappresentare un regno di civiltà e di soddisfazione; ma potrà rendere disponibili tempo e energia per il libero gioco delle facoltà umane "al di fuori" del regno del lavoro alienato. Quanto più completa è l'alienazione del lavoro, tanto maggiore è il potenziale di libertà: l'"optimum" sarebbe un'automatizzazione totale. E' la sfera al di fuori del lavoro che determina la libertà e la realizzazione, ed è la possibilità di

determinare l'esistenza umana in base ai valori di questa sfera che costituisce la negazione del principio di prestazione. Questa negazione annulla la razionalità del dominio, e «de-realizza» consciamente il mondo formato da questa razionalità facendolo rideterminare dalla razionalità della soddisfazione. Una simile svolta storica in direzione del progresso è resa possibile soltanto dalle realizzazioni del principio di prestazione e delle sue potenzialità, ma essa trasforma l'esistenza umana nella sua totalità, compreso il mondo del lavoro e la lotta con la natura. Il progresso al di là del principio di prestazione non viene promosso migliorando o completando l'esistenza presente con l'aggiunta di un po' più di contemplazione, un po' più di tempo libero, propagandando e praticando «valori superiori», elevando se stessi e la propria vita. Sono idee che appartengono all'economia culturale dello stesso principio di prestazione. Le lamentele sull'effetto degradante del «lavoro totale», le esortazioni ad apprezzare il bene e le bellezze di questo mondo e di quello dell'al di là, sono esse stesse un fenomeno repressivo in quanto riconciliano l'uomo col mondo del lavoro, lasciando il mondo del lavoro tale e quale. Inoltre rendono un servizio alla repressione facendo divergere lo sforzo proprio da quella sfera nella quale la repressione ha le sue radici, e dove essa si perpetua .

Al di là del principio di prestazione, la sua produttività ed anche i suoi valori culturali perdono la loro validità. La lotta per l'esistenza si svolge su un terreno nuovo e con obiettivi nuovi: essa si trasforma nella lotta concertata contro ogni restrizione del libero gioco delle facoltà umane, contro la fatica, la malattia, la morte. Inoltre mentre il dominio del principio di prestazione era accompagnato da un corrispondente controllo della dinamica istintuale, il riorientamento della lotta per l'esistenza porterebbe con sé un cambiamento decisivo di questa dinamica. Effettivamente un simile cambiamento apparirebbe come il prerequisito per aiutare il progresso. Ora tenteremo di mostrare che esso inciderebbe sulla struttura stessa della psiche, altererebbe l'equilibrio tra Eros e Thanatos, riattiverebbe settori

di soddisfazione repressi, e placherebbe le tendenze conservatrici degli istinti. Una nuova esperienza fondamentale dell'essere cambierebbe l'esistenza umana nella sua totalità .

8. LE IMMAGINI DI ORFEO E NARCISO

II tentativo di abbozzare la struttura teorica di una cultura al di là del principio di prestazione è, in un senso rigido, «irragionevole». La ragione è la razionalità del principio di prestazione. Perfino nei primordi della civiltà occidentale, molto prima che il principio venisse istituzionalizzato, la ragione veniva definita come uno strumento di costrizione, di repressione degli istinti; il dominio degli istinti, il mondo dei sensi, era considerato come eternamente ostile e pernicioso per la ragione (26). Le categorie nelle quali la filosofia ha compreso l'esistenza umana, hanno conservato la connessione tra ragione e repressione: tutto ciò che appartiene alla sfera dei sensi, del piacere, degli impulsi, significa anche qualcosa che sta in antagonismo con la ragione - qualcosa che va soggiogato e frenato. Il linguaggio d'ogni giorno ha conservato questa valutazione: le parole che si riferiscono a questa sfera hanno un tono di sermone, o un tono osceno. Da Platone fino alle leggi moderne sul «Schund und Schmutz» (27), la diffamazione del principio del piacere ha dato prova della sua potenza irresistibile: l'opporsi a questa diffamazione fa spesso cadere nel ridicolo .

Pure, il dominio della ragione (teorica e pratica) repressiva non è mai stato completo: il suo monopolio della conoscenza non è mai stato incontestato. Quando Freud ha rilevato il fatto fondamentale che la fantasia (immaginazione) conserva una verità che è incompatibile con la ragione, egli ha soltanto seguito una lunga tradizione storica. La fantasia è cognitiva in quanto conserva la verità del Grande Rifiuto o, positivamente, in quanto protegge contro ogni ragione le aspirazioni a una realizzazione integrale dell'uomo e della natura, represse dalla ragione. Nel regno della fantasia le irragionevoli immagini della

libertà diventano razionali, e la «profonda bassezza» della soddisfazione degli istinti assume una nuova dignità. La cultura del principio di prestazione s'inchina davanti alle strane verità che l'immaginazione conserva in vita nel folclore e nelle favole, nella letteratura e nell'arte; esse sono state interpretate sagacemente e hanno un loro posto nel popolo e nel mondo accademico. Ma i tentativi di ricavare da queste verità il contenuto di un valido principio della realtà che superi quello corrente, non hanno avuto nessuna conseguenza. L'affermazione di Novalis che «tutte le facoltà e le forze interne, e tutte le facoltà e le forze esterne, devono venir dedotte dall'immaginazione produttiva» (28) è rimasta una stranezza - e così anche il programma surrealista di "pratiquer la poesie". Insistere sul fatto che l'immaginazione fornisca le norme per atteggiamenti esistenziali, per la pratica, e per possibilità storiche, sembra una fantasia puerile. Soltanto gli archetipi, soltanto i simboli sono stati accettati, e abitualmente il loro significato viene interpretato nei termini di fasi filogenetiche o ontogenetiche superate da lungo tempo, più che nei termini di una maturità individuale e culturale. Ora tenteremo di identificare alcuni di questi simboli e di esaminare il loro valore di verità storica .

Più specificamente, ci occuperemo degli «eroi civilizzatori» che continuano a vivere nell'immaginazione come simboli degli atteggiamenti e degli atti che hanno determinato il destino dell'umanità. E qui, all'inizio, ci colpisce subito il fatto che l'eroe civilizzatore predominante è il briccone, il (dolorante) ribelle contro gli Dei, colui che crea la civiltà pagandola con pene eterne. Egli è il simbolo della produttività, dello sforzo incessante di dominare la vita; ma nella sua produttività, maledizione e benedizione, progresso e fatica sono collegati inestricabilmente. Prometeo è l'eroe archetipo del principio di prestazione. E nel mondo prometeico Pandora, il principio femminile, la sessualità e il piacere, appare come una maledizione - disgregatrice, distruttiva. «Perché le donne sono una così terribile

maledizione? L'incriminazione del sesso con la quale la parte [su Prometeo in Esiodo] si chiude, mette soprattutto in risalto la loro improduttività economica; sono parassiti inutili; una posta di lusso nel bilancio di un povero» (29). La bellezza della donna, e la felicità che essa promette, sono elementi fatali nel mondo di lavoro della civiltà . Se Prometeo è l'eroe civilizzatore della fatica, della produttività e del progresso per mezzo della repressione, i simboli di un altro principio di realtà vanno cercati al polo opposto. Orfeo e Narciso (come Dioniso al quale essi sono affini: l'antagonista del dio che sanziona la logica del dominio, il regno della ragione) sono gli esponenti di una realtà molto diversa (30). Non sono diventati gli eroi civilizzatori del mondo occidentale - la loro è una immagine di gioia e di compimento: la voce che non comanda ma canta; il gesto che offre e riceve; l'azione che è pace e che conclude il lavoro di conquista; la liberazione dal tempo, che unisce l'uomo al dio, l'uomo alla natura. La letteratura ha conservato la loro immagine. Nei "Sonetti a Orfeo": <Und fast ein Mädchen wars und ging hervor aus diesem einigen Glück von Sang und Leier und glänzte klar durch ihre Frühlingsschleier und machte sich ein Bett in meinem Ohr .

Und schlief in mir. Und alles war ihr Schlaf .

Die Bäume, die ich je bewundert, diese fühlbare Ferne, die gefühlte Wiese und jedes Staunen, das mich selbst betraf . Sie schlief die Welt. Singender Gott, wie hast du sie vollendet, dass sie nicht begehrte, erst wach zu sein? Sieh, sie erstand und schlief . Wo ist ihr Tod?> (31) .

Oppure Narciso che, nello specchio delle acque, tenta di afferrare la propria bellezza. Curvo sul fiume del tempo, nel quale tutte le forme passano e fuggono, egli sogna: <Narcisse rêve au paradis.. . Quand donc le temps, cessant sa fuite, laissera-t-il que cet écoulement se repose? Formes, formes divines et pérennelles! qui n'attendez que le repos pour reparaître, oh! quand, dans quelle nuit, dans quel silence,

vous recristallerez-vous? Le paradis est toujours à refaire; il n'est point en quelque lointaine Thulé. Il demeure sous l'apparence. Chaque chose détient, virtuelle, l'intime harmonie de son être, comme chaque sel, en lui, l'archétype de son cristal; - et vienne un temps de nuit tacite, où les eaux plus denses descendent: dans les abîmes imperturbés fleuriront les trémies secrètes.. .

Tout s'efforce vers sa forme perdue...> (32) .

<Un grand calme m'écoute, où j'écoute l'espoir . La voix des sources change et me parle du soir; J'entends l'herbe d'argent grandir dans l'ombre sainte, Et la lune perfide élève son miroir Jusque dans les secrets de la fontaine éteinte (33) . Admire dans Narcisse un éternel retour Vers l'onde où son image offerte a son amour Propose a sa beauté toute sa connaissance: Tout mon sort n'est qu'obéissance A la force de mon amour . Cher CORPS, je m'abandonne à ta seule puissance; L'eau tranquille m'attire où je me tends mes bras: A ce vertige pur je ne résiste pas . Que puis-je, ô ma Beauté, faire que tu ne veuilles?> (34) . Il clima di questo linguaggio è il clima della «diminution des traces du péché originel» - della rivolta contro una cultura basata su fatica, dominio e rinuncia. Le immagini di Orfeo e Narciso riconciliano Eros e Thanatos. Esse rievocano l'esperienza di un mondo che non va dominato e controllato, ma liberato - una libertà che scioglierà i freni alle forze di Eros, che ora sono legate nelle forme represse e pietrificate dell'uomo e della natura. Queste forze non sono concepite come distruzione, ma come pace, non come terrore, ma come bellezza. Basta elencare le immagini raccolte nei brani citati or ora, per circoscrivere la dimensione dalla quale derivano: la redenzione del piacere, l'arresto del tempo, l'assorbimento della morte; silenzio, sonno, notte, paradiso - il principio del Nirvana non come morte, ma come vita. Baudelaire rende l'immagine di un mondo siffatto in due versi: <Là, tout n'est qu'ordre et beauté, Luxe, calme, et volupté.> Questo è forse l'unico contesto nel quale la parola "ordine"

perda il suo carattere repressivo: qui, è l'ordine della soddisfazione che crea l'Eros libero. La statica trionfa sulla dinamica; ma si tratta di una statica che respira nella propria pienezza - una produttività che è sensualità, gioco e canto. Ogni tentativo di elaborare le immagini evocate in questo modo è destinato al fallimento, poiché al di là del linguaggio dell'arte esse cambiano il loro significato e si mescolano con le caratteristiche che assumono sotto il principio della realtà repressiva. Ma bisogna tentare di risalire la strada verso le realtà alle quali esse riportano .

In contrasto con le immagini degli eroi civilizzatori prometeici, le immagini del mondo orfico e narcisistico sono essenzialmente irreali e non realistiche. Esse rappresentano un atteggiamento e un'esistenza «impossibili» .

Le gesta degli eroi civilizzatori sono anch'esse «impossibili» in quanto sono miracolose, incredibili, superumane. Ma il loro obiettivo e il loro «significato» non sono alieni dalla realtà; anzi, sono utili; promuovono e rafforzano questa realtà; non la distruggono. Le immagini orfiche invece lo fanno; non evocano un «modo di vivere»; sono legate al mondo degli inferi, e alla morte. Nel migliore dei casi, sono poetiche, qualcosa che tocca l'anima e il cuore. Ma non trasmettono un «insegnamento» o un «messaggio» - con l'eccezione, forse, di un messaggio negativo, e cioè che non si può sconfiggere la morte e dimenticare e non seguire il richiamo della vita nell'ammirazione della bellezza .

Questi messaggi morali sono sovraimposti a un contenuto ben diverso. Orfeo e Narciso sono simboli di realtà, esattamente come Prometeo e Ermete. Alberi e animali rispondono alle parole di Orfeo; la primavera e la foresta rispondono al desiderio di Narciso. L'Eros orfico e narcisistico risveglia e libera potenzialità che sono reali in oggetti animati e inanimati, nella natura organica e inorganica - reali

ma rimossi, in una realtà non-erotica. Queste potenzialità circoscrivono il "telos" inerente in esse come «non essere altro che quello che sono», «esserci», esistere .

L'esperienza orfica e narcisistica del mondo nega ciò che il mondo del principio di prestazione sostiene. L'opposizione tra uomo e natura, soggetto e oggetto, è superata. L'esistere è inteso come soddisfazione che unisce uomo e natura, in modo che la realizzazione dell'uomo sia allo stesso tempo la realizzazione, senza violenza, della natura. Nel fatto che si parli ad essi, che siano amati e curati, gli alberi e i ruscelli e gli animali appaiono come quello che sono - belli, non soltanto per coloro che parlano con essi e li guardano, ma in se stessi, «oggettivamente». «Le monde tend a la beauté» (35). Nell'Eros orfico e narcisistico, questa tendenza si libera: gli oggetti della natura diventano liberi di essere ciò che sono. Ma per poter essere ciò che sono, devono "dipendere" dall'atteggiamento erotico: ricevono soltanto in questo il loro "telos". Il canto di Orfeo placa il mondo animale, riconcilia il leone con l'agnello e il leone con l'uomo. Il mondo della natura è un mondo di oppressione, crudeltà e dolore, com'è il mondo umano; come quest'ultimo, esso aspetta la sua liberazione. Questa liberazione è l'opera di Eros. Il canto di Orfeo infrange la pietrificazione, fa muovere le foreste e le rocce - ma le muove per farle partecipi della gioia . All'amore di Narciso risponde l'eco della natura. E' vero che Narciso si presenta come l'"antagonista" di Eros: egli disprezza l'amore, quell'amore che unisce agli altri esseri umani, e per questo egli viene punito da Eros (36). Come antagonista di Eros, Narciso simbolizza il sonno e la morte, il silenzio e il riposo (37). In Tracia, egli sta in stretto rapporto con Dioniso (38). Ma non sono la freddezza, l'ascetismo e l'amore di se stesso che colorano le immagini di Narciso; non sono questi i tratti di Narciso conservati nell'arte e nella poesia. Il suo silenzio non è il silenzio della rigidità della morte; e quando egli disprezza l'amore dei cacciatori e delle ninfe, egli rifiuta un Eros per un altro. Egli vive in virtù di un Eros proprio (39), ed egli

non ama soltanto se stesso. (Egli non sa che l'immagine che egli ammira è la sua). Se il suo atteggiamento erotico è affine alla morte e porta morte, il riposo e il sonno e la morte non sono dolorosamente separati e distinti: il principio del Nirvana governa tutti questi stati. E morto, continua a vivere come il fiore che porta il suo nome .

Avvicinando Narciso a Orfeo, e interpretando l'uno e l'altro come simboli di un'impostazione erotica non repressiva verso la realtà, abbiamo ricavato l'immagine di Narciso più dalla tradizione mitologico-artistica che dalla teoria freudiana della libido. Ora siamo in grado di trovare qualche conferma della nostra interpretazione nel concetto freudiano di "narcisismo primario". E' significativo che l'introduzione del narcisismo nella psicoanalisi abbia segnato un punto di svolta nello sviluppo della teoria degli istinti: l'assunzione di istinti dell'Io indipendenti (istinti di autoconservazione) fu scossa e sostituita dalla nozione di una libido non differenziata, unificata, esistente prima della divisione in Io e oggetti esterni (40). Effettivamente, la scoperta del narcisismo primario significò qualcosa di più che una semplice aggiunta di un'altra fase allo sviluppo della libido; con esso, si rivelò l'archetipo di un'altra relazione esistenziale con la "realtà". Il narcisismo primario è più che autoerotismo; esso assorbe l'«ambiente» integrando l'Io narcisistico col mondo oggettivo. Il rapporto antagonistico normale tra Io e realtà esterna è soltanto una forma e una fase più tarda del rapporto tra Io e realtà: <Originariamente l'Io include ogni cosa, più tardi esso stacca da sé il mondo esterno. Il senso dell'Io del quale attualmente abbiamo coscienza è soltanto un residuo avvizzito di un sentimento molto più esteso - un sentimento che "abbracciava l'universo" e esprimeva una "connessione inseparabile dell'Io col mondo esterno"> (41) .

Il concetto di narcisismo primario implica quanto è affermato esplicitamente nel primo capitolo di "Il disagio della civiltà" - cioè che il narcisismo sopravvive non soltanto come sintomo nevrotico ma

anche come elemento costitutivo nella costruzione della realtà, coesistendo coll'Io della realtà maturo. Freud descrive il «contenuto ideativo» del sopravvivente senso primario dell'Io come «estensione senza limiti, e identità con l'universo» (senso oceanico) (42). E più tardi, sempre nello stesso capitolo, egli pensa che il senso oceanico tende a restaurare un «narcisismo illimitato» (43). Il sorprendente paradosso che il narcisismo, usualmente inteso come un isolamento egotistico dalla realtà, qui sia messo in rapporto con l'identità con l'universo, rivela la nuova profondità di questa concezione: al di là di ogni autoerotismo immaturo, il narcisismo rivela un'affinità fondamentale con la realtà, che può generare un ordine esistenziale comprensivo (44). In altri termini, il narcisismo può contenere il germe di un differente principio della realtà: la carica libidica dell'Io (il proprio corpo) può diventare la fonte e il serbatoio di nuove cariche libidiche del mondo oggettivo - trasformando questo mondo in un nuovo modo di essere. Questa interpretazione è convalidata dalla parte decisiva che, stando a Freud, la libido narcisistica ha nella sublimazione. In "L'Io e l'Es", egli si chiede «se ogni sublimazione non si attui tramite l'Io, che dapprima trasforma la libido oggettuale sessuale in libido narcisistica e poi, forse, procede a darle un'altra meta» (45). Se le cose stanno così, ogni sublimazione comincerebbe con la riattivazione della libido narcisistica, che in qualche modo trabocca e si estende sugli oggetti. Quest'ipotesi rivoluziona quasi completamente l'idea di sublimazione: essa prospetta un tipo di sublimazione non repressivo che deriva più da un'espansione che da una deviazione restrittiva della libido. Riprenderemo più tardi la discussione di quest'idea (46) .

Le immagini orfico-narcisistiche sono le immagini del Grande Rifiuto: del rifiuto di accettare la separazione dall'oggetto (o soggetto) libidico. Questo rifiuto mira alla liberazione - alla riunione di ciò che è stato separato. Orfeo è l'archetipo del poeta come "liberatore e creatore" (47): egli istituisce nel mondo un ordine più alto - un ordine

senza repressione. Nella sua persona, l'arte, la libertà e la cultura sono eternamente unite. Egli è il poeta della redenzione, il dio che porta pace salvezza pacificando l'uomo e la natura, e non con la forza ma col canto: <Orfeo, nunzio de' numi e sacerdote fece a' vaghi di sangue uomin silvestri la bocca sollevar dal fero pasto; onde fu detto de' lion rabbiosi, e delle tigri domator.. .

De' prischi ecco il saper: da le profane scerner le sacre; le private cose da le comuni; freno a la vagante Venere imporre; a maritali patti dar norma; le città cigner di mura; su' codici scolpir le nuove leggi> (48) . Ma l'«eroe civilizzatore», Orfeo, viene accreditato anche del fatto di aver stabilito un ordine molto diverso - ed egli lo paga con la vita: <... Orfeo aveva evitato ogni amore delle femmine sia per i suoi insuccessi in amore, e sia perché aveva dato una volta per tutte la sua parola. Pure molte donne provarono una passione per il vate; molte soffrirono per il loro amore rifiutato. Egli stabilì l'esempio per la gente di Tracia di dare il suo amore a teneri ragazzi e di godere della primavera e di tutti i fiori della loro adolescenza> (49) .

Egli fu sbranato dalle donne trace impazzite (50). La tradizione classica collega Orfeo all'introduzione dell'omosessualità. Come Narciso, egli rifiuta l'Eros normale, non in favore di un ideale ascetico, ma per un Eros più pieno. Come Narciso, egli protesta contro l'ordine repressivo della sessualità procreativa. L'Eros orfico e narcisistico è fino in fondo la negazione di quest'ordine - il Grande Rifiuto. Nel mondo simbolizzato dall'eroe civilizzatore Prometeo, esso è la negazione di "ogni" ordine; ma in questa negazione Orfeo e Narciso rivelano una nuova realtà, con un ordine proprio, governato da principi diversi. L'Eros orfico trasforma l'essere: vince la crudeltà e la morte con la liberazione. Il suo linguaggio è "canto" e la sua opera è "gioco". La vita di Narciso è una vita di "bellezza", e la sua esistenza è "contemplazione". Queste immagini ci portano a quella "dimensione

estetica" che è la dimensione nella quale il loro principio della realtà va ricercato e comprovato .

9. LA DIMENSIONE ESTETICA .

E' ovvio che la dimensione estetica non può convalidare un principio della realtà. Come l'immaginazione che ne è la facoltà psichica costitutiva, il regno dell'estetica è essenzialmente «non-realistico»; esso ha conservato la sua libertà dal principio della realtà al prezzo della perdita della sua efficacia nella realtà. I valori estetici possono avere una funzione nella vita come ornamento o elevazione culturale, e come passatempi privati, ma "vivere" con questi valori è privilegio del genio segno del "bohémien" decadente. Davanti al tribunale della ragione teorica e pratica che ha formato il mondo del principio di prestazione, l'esistenza estetica è condannata. Ma tenteremo di mostrare come questa concezione dell'estetica sia il risultato di una «repressione culturale» di contenuti e verità ostili al principio di prestazione. Tenteremo di mostrare teoricamente la poca plausibilità di questa repressione evocando il significato originale e la funzione dell'estetica. Questo compito rende necessario mostrare l'intima connessione tra piacere, sensualità, bellezza, verità, arte e libertà - una connessione che si rivela nella storia filosofica del termine "estetica". In questa storia, il termine designa un settore che conserva la verità dei sensi e concilia, nella realtà della libertà, le facoltà «superiori» e «inferiori» dell'uomo, sensi e intelletto, piacere e ragione. Limiteremo la discussione al periodo nel quale il significato del termine "estetica" venne fissato: alla seconda metà del diciottesimo secolo .

Nella filosofia di Kant, l'antagonismo fondamentale tra soggetto e oggetto si rispecchia nella dicotomia delle funzioni psichiche: sensorietà e intelletto (comprensione); desiderio e cognizione; ragione pratica e ragione teorica (51). La ragione pratica costituisce la libertà

sotto leggi morali che essa detta a se stessa a fini (morali); la ragione teorica costituisce la natura sotto le leggi della causalità. Il regno della natura è totalmente differente dal regno della libertà: nessuna autonomia soggettiva può infrangere le leggi della causalità, e nessun dato sensoriale può determinare l'autonomia del soggetto (poiché in caso diverso il soggetto non sarebbe libero). Pure l'autonomia del soggetto deve avere un «effetto» nella realtà oggettiva, e i fini che il soggetto pone a se stesso devono essere reali. Quindi il regno della natura deve essere modificabile dalla legislazione della libertà; deve esistere una dimensione intermedia nella quale i due si incontrano. Una terza «facoltà» deve mediare tra la ragione teorica e quella pratica - una facoltà che crea una «transizione» dal regno della natura al regno della libertà, e colleghi le facoltà superiori a quelle inferiori, quelle del desiderio a quelle della conoscenza (52). Questa terza facoltà è la facoltà di giudizio. Una divisione tripartita della mente sta alla base del dualismo iniziale. Mentre la ragione teorica (comprensione) fornisce i principi aprioristici della cognizione, e la ragione pratica quelli del desiderio (volontà), la facoltà di giudizio media tra questi due in virtù delle sensazioni di dolore e di piacere. Combinato con la sensazione di piacere, il giudizio è estetico, e il suo campo di applicazione è l'arte . Questa, in sintesi grossolana, è la derivazione classica di Kant della funzione estetica, nell'introduzione alla "Critica del giudizio". L'oscurità della sua esposizione è dovuta in gran parte al fatto che essa mescola il significato originale di "estetica" (pertinente ai sensi) col nuovo significato (pertinente alla bellezza, specialmente nell'arte) che ha trionfato definitivamente durante il periodo in cui Kant visse. Benché il suo sforzo di riconquistare il contenuto non represso si esaurisca da sé entro gli stretti limiti posti dal suo metodo trascendentale, pure la sua concezione costituisce la guida migliore per comprendere la piena portata della dimensione estetica . Nella "Critica del giudizio", la dimensione estetica e il corrispondente senso di piacere, non sorgono soltanto come una terza dimensione è come una facoltà della mente, ma come il suo "centro", come il mezzo per

tramite del quale la natura diventa possibilità di libertà, necessità di autonomia. In questa mediazione la funzione estetica è una funzione «simbolica». Il famoso paragrafo 59 della "Critica" porta il titolo "Della bellezza come simbolo della morale". Nel sistema di Kant la morale è il regno della libertà nel quale la ragion pratica si realizza sotto leggi che essa detta a se stessa. La bellezza simbolizza questo regno in quanto dimostra intuitivamente la realtà della libertà. Poiché la libertà è un'idea alla quale non può corrispondere alcuna percezione sensoriale, questa dimostrazione può essere soltanto «indiretta», simbolica, "per analogia". Ora tenteremo di sgombrare il terreno per questa strana analogia, che è lo stesso terreno sul quale la funzione estetica collega le facoltà «inferiori» della sensorietà ("Sinnlichkeit") alla morale. Prima di farlo, è opportuno ricordare il contesto nel quale il problema dell'estetica si fece acuto .

La nostra definizione del carattere storico specifico del principio della realtà costituita ci aveva condotti a porre in discussione ciò che Freud considerava essere la sua validità universale. Abbiamo espresso i nostri dubbi su questa validità non escludendo la possibilità storica di abolire i controlli repressivi imposti dalla civiltà. Proprio le realizzazioni di questa civiltà sembravano rendere antiquato e sorpassato il principio di prestazione, rendendo arcaica l'utilizzazione repressiva degli istinti. Ma contro il concetto di una civiltà non-repressiva sulla base delle realizzazioni del principio di prestazione, si sollevò l'obiezione secondo cui la liberazione istintuale (e quindi la liberazione totale degli istinti) distruggerebbe la civiltà stessa, poiché quest'ultima si sostiene solo con la rinuncia e la fatica del lavoro - in altri termini con l'utilizzazione repressiva dell'energia istintuale. Liberato da queste costrizioni, l'uomo vivrebbe senza lavoro e senza ordine; ricadrebbe nello stato di natura, e questo distruggerebbe la cultura. Per rispondere a questa obiezione, abbiamo ricordato certi archetipi dell'immaginazione i quali, in contrasto con gli eroi civilizzatori della produttività repressiva, sono simboli della recettività

creativa. Questi archetipi prospettano la realizzazione dell'uomo e della natura non per mezzo del dominio e dello sfruttamento, ma per mezzo della liberazione di forze libidiche interiori. Ci siamo quindi posti il compito di «verificare» questi simboli - vale a dire di dimostrare il loro valore di verità come simboli di un principio della realtà "al di là" del principio di prestazione. Abbiamo pensato che il contenuto rappresentativo delle immagini orfiche e narcisistiche fosse la riconciliazione (unione) erotica dell'uomo e della natura nell'atteggiamento estetico, dove l'ordine è bellezza, e il lavoro è gioco. Il passo successivo fu di eliminare lo storpiamento dell'atteggiamento estetico nell'atmosfera irreale dei musei e della "bohème". Tenendo presente questo scopo, abbiamo tentato di riconquistare il pieno contenuto della dimensione estetica cercando la sua legittimazione filosofica. Abbiamo trovato che nella filosofia di Kant, la dimensione estetica occupa la posizione centrale tra sensorietà e moralità - i due poli dell'esistenza umana. Se le cose stanno così, la dimensione estetica deve contenere principi validi per tutti e due i regni .

L'esperienza fondamentale di questa dimensione è sensuale piuttosto che concettuale; la percezione estetica è essenzialmente intuizione, non nozione (53). La natura della sensualità è «recettività», cognizione per mezzo di dati oggetti che ci toccano. E' in virtù di questo suo intrinseco rapporto con la sensorietà-sensualità che la funzione estetica assume la sua posizione centrale. La percezione estetica è accompagnata da piacere (54). Questo piacere proviene dalla percezione della pura "forma" di un oggetto, indipendentemente dalla sua «materia» e dal suo «scopo» (intrinseco o estrinseco). Un oggetto rappresentato nella sua forma pura è «bello». Questa rappresentazione è opera (o piuttosto gioco) dell'immaginazione. Come immaginazione, la percezione estetica è sensualità e allo stesso tempo più che sensualità (la «terza» facoltà fondamentale): essa dà piacere ed è quindi essenzialmente soggettiva; ma in quanto questo piacere è

costituito dalla forma pura dell'oggetto stesso, esso accompagna la percezione estetica universalmente e necessariamente - per "ogni" soggetto percipiente. Benché attinente ai sensi e quindi recettiva, l'immaginazione estetica è creativa: in una libera sintesi tipicamente sua, essa costituisce la "bellezza". Nell'immaginazione estetica la sensualità genera principi universalmente validi per un ordine obiettivo . Le due categorie principali che determinano quest'ordine sono «finalità senza un fine» e «legalità senza legge» (55). Esse circoscrivono, al di là del contesto kantiano, l'essenza di un ordine veramente non repressivo. La prima determina la struttura della bellezza, la seconda quella della libertà; il loro carattere comune è la soddisfazione derivata dal libero gioco delle potenzialità liberate dell'uomo e della natura. Kant elabora queste categorie soltanto come processi della mente, ma la scossa provocata dalla sua teoria sui suoi contemporanei andò molto al di là delle frontiere stabilite dalla sua filosofia trascendentale; pochi anni dopo la pubblicazione della "Critica del giudizio", Schiller derivò dalla concezione di Kant la nozione di una nuova forma di civiltà . Per Kant, «finalità senza un fine» (finalità formale) è la forma nella quale l'oggetto si presenta nella rappresentazione estetica. Qualsiasi esso sia (cosa o fiore, animale o uomo), esso è rappresentato e giudicato non nei termini della sua utilità, non conformemente a uno scopo qualsiasi al quale potrebbe servire, e nemmeno in considerazione della sua finalità e compiutezza «interiori». Nell'immaginazione estetica, l'oggetto è rappresentato piuttosto come libero da tutte queste relazioni e proprietà, come essente liberamente se stesso. L'esperienza nella quale l'oggetto è «dato» in questo modo, differisce completamente tanto dall'esperienza quotidiana che da quella scientifica; tutti i legami tra l'oggetto e il mondo della ragione teorica e pratica sono tagliati, o piuttosto sospesi. Questa esperienza che rende all'oggetto la sua «libera» esistenza, è opera del libero gioco dell'immaginazione (56). Soggetto e oggetto diventano liberi in un senso nuovo. Da questo mutamento radicale dell'atteggiamento verso l'esistenza, risulta una

nuova qualità di piacere, generato dalla forma nella quale ora l'oggetto si rivela. La sua «forma pura» suggerisce un'«unità del molteplice», un accordo di movimenti e relazioni che opera sotto leggi proprie - la pura manifestazione del suo «esserci», della sua esistenza. Questa è la manifestazione della bellezza. Si crea un accordo tra l'immaginazione e la nozione cognitiva della comprensione, e questo accordo stabilisce un'armonia delle facoltà mentali che è la risposta piacevole alla libera armonia dell'oggetto estetico. L'ordine della bellezza risulta dall'ordine che governa il gioco dell'immaginazione. Questo duplice ordine è conforme a leggi, ma a leggi che sono esse stesse libere: non sono imposte dall'alto, e non impongono la realizzazione di fini e scopi specifici; sono la forma pura dell'esistenza stessa. Il «conformarsi» estetico alla legge collega natura e libertà, piacere e morale. Il giudizio estetico è, <... rispetto al senso di piacere o di dolore, un principio costitutivo. La spontaneità nel giuoco delle facoltà cognitive, l'armonia delle quali contiene il fondo di questo piacere, fa del concetto [della finalità della natura] l'anello mediatore tra il regno concettuale della natura e quello della libertà..., mentre allo stesso tempo questa spontaneità promuove l'influenzabilità della mente da parte del senso morale> (57) .

Per Kant la dimensione estetica è la dimensione intermedia nella quale sensi e intelletto si incontrano. La mediazione viene compiuta dall'immaginazione che è la «terza» facoltà mentale. Inoltre la dimensione estetica è anche la dimensione intermedia, nella quale s'incontrano natura e libertà. Questa duplice mediazione è resa necessaria dall'invadenza del conflitto, generato dal progresso della civiltà, tra le facoltà inferiori e quelle superiori dell'uomo; questo progresso fu raggiunto per mezzo del soggiogamento delle facoltà sensoriali alla ragione e per mezzo della loro utilizzazione repressiva a scopi sociali. Il compito filosofico di mediare, nella dimensione estetica, tra sensualità e ragione, rappresenta quindi un tentativo di riconciliare le due sfere dell'esistenza umana che furono divise

violentemente da un principio della realtà repressivo. La funzione mediatrice viene svolta dalla facoltà estetica che è affine alla sensualità, pertinente ai sensi. Di conseguenza, la riconciliazione estetica implica un rafforzarsi della sensualità contro la tirannide della ragione e, in definitiva, esige la liberazione della sensualità dal dominio repressivo della ragione .

Effettivamente, quando in base alla teoria di Kant, la funzione estetica assurge a tema centrale della filosofia della cultura, essa viene usata per dimostrare i principi di una civiltà non repressiva, nella quale la ragione è sensuale e la sensualità razionale. Schiller, nelle sue "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" (1795) scritte in gran parte sotto l'impressione della "Critica del giudizio", tende a una riforma della civiltà in virtù delle forze liberatrici della funzione estetica, e considera che quest'ultima contenga la possibilità di un nuovo principio della realtà .

La logica interiore della tradizione del pensiero occidentale costrinse Schiller a definire il nuovo principio della realtà e la nuova esperienza che gli corrisponde, come "estetica". Abbiamo già fatto notare che il termine indicava originariamente «pertinente ai sensi» con l'accento sulla loro funzione conoscitiva. Sotto il predominio del razionalismo, la funzione conoscitiva della sensualità è stata costantemente minimizzata. Conformemente al concetto repressivo della ragione, la cognizione divenne il supremo interesse delle facoltà «superiori», non sensuali, della mente; l'estetica fu assorbita dalla logica e dalla metafisica. La sensualità come la facoltà «inferiore» e perfino «infima», forniva nel migliore dei casi il puro materiale, la materia grezza della conoscenza, da essere organizzata dalle facoltà superiori dell'intelletto. Il contenuto e la validità della funzione estetica vennero ridotti. La sensualità conservò in certa misura la sua dignità filosofica in una posizione epistemologica subordinata; i processi che non rientravano nella epistemologia razionalistica - cioè i

processi che esorbitavano dalla percezione passiva dai dati - furono esiliati. I più importanti di questi contenuti e valori esiliati erano quelli immaginativi: l'intuizione libera, creativa o riproduttiva di oggetti che non sono «dati» direttamente - la facoltà di rappresentare oggetti senza che questi siano «presenti» (58). Non esisteva un'"estetica" come scienza della sensualità che corrispondesse a una "logica" come scienza della comprensione concettuale. Ma verso la metà del diciottesimo secolo, l'estetica divenne una nuova disciplina filosofica, come teoria della bellezza e dell'arte: Alexander Baumgarten introdusse il termine nel suo uso moderno. Il cambiamento di significato da «pertinente ai sensi» a «pertinente alla bellezza e all'arte» significa qualcosa di molto più profondo che non una semplice innovazione accademica . La storia filosofica del termine "estetica" rispecchia la repressione dei processi cognitivi sensuali (e quindi «corporei»). In questa storia, la fondazione dell'estetica come disciplina indipendente opera contro il dominio repressivo della ragione: i tentativi di dimostrare la posizione centrale della funzione estetica e di istituirla come una categoria esistenziale, ricorrono ai valori di verità inerenti ai sensi contro la loro degradazione sotto il principio della realtà vigente. La disciplina dell'estetica proclama "l'ordine dei sensi" contro "l'ordine della ragione". Introdotto nella filosofia della cultura, questo concetto tende a una liberazione dei sensi che, lungi dal distruggere la civiltà, le darebbe una base più solida e aumenterebbe considerevolmente le sue potenzialità. Operando per mezzo di un impulso fondamentale - l'impulso del gioco - la funzione estetica «abolirebbe la costrizione, e metterebbe l'uomo, sia moralmente che fisicamente, in uno stato di libertà». Essa armonizzerebbe sentimenti e affetti con le idee della ragione, libererebbe le «leggi della ragione dalla loro coazione morale», e «le riconcilierebbe con l'interesse dei sensi» (59) . Si obietterà che questa interpretazione, che crea una connessione tra il termine filosofico di "sensorietà" (come facoltà mentale cognitiva) e sensualità come liberazione dei sensi, è un puro gioco basato su un'ambiguità

etimologica; la radice "sens" in "sensorietà" non giustifica più il connotato di sensualità. In tedesco, "sensorietà" e "sensualità" continuano ad essere indicate da un termine unico: "Sinnlichkeit". Esso indica tanto la soddisfazione istintuale (particolarmente sessuale), quanto la percettività sensoriale cognitiva e la rappresentazione cognitiva (sensazione). Questo doppio significato è conservato tanto nel linguaggio quotidiano quanto in quello filosofico, ed è mantenuto nell'uso del termine "Sinnlichkeit" per la fondazione dell'estetica. Qui, il termine significa le facoltà cognitive «inferiori» («opache», «confuse») dell'uomo "più" il «senso del piacere e del dolore», - sensazioni "più" affetti (60). Nelle "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" di Schiller, l'accento è posto sul carattere impulsivo, istintuale della funzione estetica (61). Questo contenuto fornisce la base materiale alla nuova disciplina dell'estetica. Quest'ultima è concepita come la «scienza della cognizione sensitiva» - come una «logica delle facoltà cognitive inferiori» (62). L'estetica è la «sorella» e allo stesso tempo la controparte della logica. L'opposizione al predominio della ragione caratterizza la nuova scienza: «... non la ragione ma la sensorietà (Sinnlichkeit) è l'elemento costitutivo della verità o falsità estetica. Ciò che la sensorietà riconosce o può riconoscere come vero, l'estetica può rappresentarlo come vero, perfino se la ragione lo rifiuta come falso» (63). E Kant affermò nelle sue lezioni di antropologia: «... si possono stabilire leggi universali della sensorietà (Sinnlichkeit) esattamente come si possono stabilire leggi universali della comprensione; esiste cioè una scienza della sensorietà, e precisamente l'estetica, e una scienza della comprensione, e precisamente la logica» (64). I principi e le verità della sensorietà costituiscono il contenuto dell'estetica e «l'obiettivo e lo scopo dell'estetica è la perfezione della cognizione sensoriale. Questa perfezione è bellezza» (65). Qui è stato fatto il passo che trasforma l'estetica, la scienza della sensorietà, in scienza dell'"arte", e l'ordine della sensorietà in ordine artistico . Il destino etimologico di un termine fondamentale non è quasi mai casuale. Qual è la realtà che sta

dietro lo sviluppo concettuale da "sensualità" a "sensorietà" (cognizione sensitiva) a "arte" (estetica)? La sensorietà, il concetto mediatore, designa i sensi come fonti e organi di cognizione. Ma i sensi non sono esclusivamente, e nemmeno principalmente, organi di cognizione. La loro funzione cognitiva è confusa con la loro funzione appetitiva (sensualità); essi sono erogeni, e sono governati dal principio del piacere. Da questa fusione della funzione cognitiva con quella appetitiva deriva il carattere passivo, inferiore, confuso, della cognizione sensoriale che la rende inadatta al principio della realtà a meno che non venga assoggettata all'attività concettuale dell'intelletto, della ragione, e formata da questa. E in quanto la filosofia accettava le regole e i valori del principio della realtà, la richiesta di una sensualità libera dal dominio della ragione non trovava posto nella filosofia; considerevolmente modificata, essa trovò rifugio nella teoria dell'arte. La verità dell'arte è la liberazione della sensualità mediante la sua riconciliazione con la ragione: questa è la nozione centrale dell'estetica idealistica classica. Nell'arte <... il pensiero è materializzato, e la materia non è determinata da esso dall'esterno, ma essa stessa esiste libera, in quanto il naturale, il sensorio, l'affettività, eccetera, hanno in se stessi misura, scopo e armonia. Mentre la percezione e il sentimento vengono elevati a universalità dello spirito, il pensiero non soltanto rinuncia alla sua ostilità contro la natura, ma gode di se stesso in questa. Sensazione, gioia e piacere sono sanzionati e santificati in modo che natura e libertà, sensorietà e ragione trovino nella loro "unità" il loro diritto e la loro soddisfazione> (66) .

L'arte rappresenta una sfida al principio della realtà corrente: rappresentando l'ordine della sensualità, essa invoca una logica repressa - la logica della soddisfazione contro quella della repressione. Dietro alla forma estetica sublimata si annuncia il contenuto non sublimato: la dipendenza dell'arte dal principio del piacere (67). La ricerca delle radici erotiche dell'arte ha una parte importante nella psicoanalisi; ma queste radici si trovano più nell'opera e nella funzione

dell'arte che nell'artista. La forma estetica è una forma sensuale - costituita dall'"ordine della sensualità". Se la «perfezione» della cognizione sensoriale è definita come bellezza, questa definizione continua a conservare la connessione intima con la soddisfazione istintuale, e il piacere estetico è sempre ancora piacere. Ma l'origine sensuale è «repressa» e la soddisfazione sta nella "forma" pura dell'oggetto. Come valore estetico, la verità non-concettuale dei sensi è sanzionata, e la libertà dal principio della realtà è concessa al «libero gioco» dell'immaginazione creativa. Qui viene riconosciuta una realtà con norme molto differenti. Comunque, poiché quest'altra realtà «libera» è attribuita all'arte, e la sua esperienza all'atteggiamento estetico, essa non è impegnativa, non impegna l'esistenza umana sul livello ordinario di vita; essa è «irreale» .

Il tentativo di Schiller di dissolvere la sublimazione della funzione estetica prende le mosse dalla posizione di Kant: soltanto perché l'immaginazione è una facoltà centrale della mente, soltanto perché la bellezza è una «condizione necessaria all'umanità» (68), la funzione estetica può avere una parte determinante nel dare alla civiltà una nuova forma. All'epoca in cui Schiller scriveva, il bisogno di dare questa nuova forma appariva ovvio; Herder e Schiller, Hegel e Novalis elaboravano in termini quasi identici il concetto di alienazione. Man mano che la società industriale comincia a formarsi sotto il dominio del principio di prestazione, la sua inerente negatività permea l'analisi filosofica: <... il godimento è separato dal lavoro, i mezzi dal fine, lo sforzo dalla ricompensa. Eternamente incatenato soltanto a un piccolo frammento del tutto, l'uomo foggia se stesso soltanto come un frammento; sentendo sempre soltanto il giro monotono della ruota che egli sta girando, egli non sviluppa mai l'armonia del suo essere, e invece di dar forma all'umanità che sta nella sua natura, egli diventa un puro e semplice calco della sua occupazione, della sua scienza> (69) . Poiché è stata proprio la civiltà che ha «inferto questa ferita all'uomo moderno», soltanto una nuova forma di civiltà può guarirla. La ferita è

causata dal rapporto antagonistico tra le due dimensioni polari dell'esistenza umana. Schiller descrive questo antagonismo in una serie di coppie di concetti: sensualità e ragione, materia e forma (spirito), natura e libertà, particolare e universale. Ognuna di queste due dimensioni è governata da un "impulso" fondamentale: l'«impulso sensuale» e l'«impulso di forma» (70). Il primo è essenzialmente passivo, recettivo, il secondo è attivo, dominante. La cultura è formata dalla combinazione e dall'azione reciproca di questi due impulsi. Ma nella civiltà costituita, la loro relazione è stata antagonistica: anziché conciliare i due impulsi rendendo razionale la sensualità e sensuale la ragione, la civiltà ha fatto soggiogare la sensualità da parte della ragione in misura tale che la prima, per riaffermarsi, deve farlo in forme distruttive e «selvagge», mentre la tirannide della ragione impoverisce e imbarbarisce la sensualità. Il conflitto deve venire risolto se si vuole che le potenzialità umane si realizzino liberamente. Poiché soltanto gli impulsi hanno la forza duratura che incide fondamentalmente sull'esigenza umana, questa conciliazione dei due impulsi deve essere opera di un terzo impulso. Schiller definì questo terzo impulso mediatore come l'"impulso del gioco", il suo obiettivo come bellezza, e la sua meta come libertà. Ora tenteremo di formulare il pieno contenuto del concetto schilleriano, liberandolo dal benevolo trattamento estetico al quale l'interpretazione tradizionale lo ha confinato . Si tratta di ricercare la soluzione di un problema «politico»: la liberazione dell'uomo da condizioni esistenziali inumane. Schiller afferma che, per poter risolvere il problema politico, «bisogna passare attraverso quello estetico, poiché è la bellezza che conduce alla libertà». L'impulso del gioco è il veicolo di questa liberazione. L'impulso non mira a giocare «con» qualcosa; esso è piuttosto il gioco della vita stesso, al di là del bisogno e di costrizioni esterne - la manifestazione di un'esistenza senza paura e senza angoscia, e quindi la manifestazione della libertà stessa. L'uomo è libero soltanto quand'è libero da costrizioni esterne e interne, fisiche e morali - quando non subisce costrizioni né da parte di leggi né di necessità (71). Ma queste

costrizioni "sono" la realtà. La libertà è quindi, in senso stretto, libertà dalla realtà costituita: l'uomo è libero quando «la realtà perde la sua serietà» e quando la sua necessità «diventa leggera» ("leicht") (72). «La massima stupidità e la massima intelligenza hanno una certa affinità fra di loro in quanto l'una e l'altra cercano soltanto il "reale"», ma questo bisogno di realtà, questo attaccamento alla realtà sono «soltanto i risultati del bisogno». In contrasto con ciò, l'«indifferenza per la realtà» e l'interesse per l'«apparenza» ("Schein") sono i segni della libertà dal bisogno e un «vero allargamento dell'umanità» (73). In una civiltà umana genuina, l'esistenza umana sarà più gioco che fatica, e l'uomo vivrà più in uno stato di libertà espansiva, che sotto le limitazioni delle necessità .

Queste idee rappresentano una delle posizioni di pensiero più avanzate. Bisogna comprendere che la liberazione dalla realtà qual è qui prospettata, non è libertà trascendente, «interna» o puramente intellettuale (come Schiller rivela esplicitamente (74)), ma libertà "nella" realtà. La realtà che «perde la sua serietà» è la realtà inumana del bisogno e della necessità, ed essa perde la sua serietà quando bisogni e necessità possono soddisfarsi senza lavoro alienato. Allora l'uomo è libero di «giocare» con le sue facoltà e potenzialità e con quelle della natura, e soltanto «giocando» con esse, egli è libero. Vive in un mondo nel quale egli ha «libero gioco», e l'ordine di questo mondo è un ordine di bellezza. Poiché esso è la realizzazione della libertà, il gioco è "più" della realtà fisica e morale che impone costrizioni: «... l'uomo è "serio" soltanto col piacevole, il buono, il perfetto; ma con la bellezza egli gioca» (75). Formulazioni simili rappresenterebbero un «estetismo» irresponsabile, se il regno del gioco fosse un regno di ornamenti, di lusso, di vacanze, in un mondo sotto tutti gli altri aspetti repressivo. Ma qui la funzione estetica è concepita come un principio che governa l'intera esistenza umana, e ciò può avvenire soltanto se essa diventa «universale». La cultura estetica presuppone «una rivoluzione totale del modo di concepire e di sentire»

(76), e una rivoluzione di questo genere diventa possibile soltanto se la civiltà ha raggiunto la massima maturità fisica e intellettuale. Soltanto quando la «costrizione imposta dal bisogno» è sostituita dalla «costrizione imposta dal superfluo» (abbondanza), l'esistenza umana sarà portata a un «movimento libero che è a un tempo fine e mezzo» (77). Liberato dalla pressione di scopi e di prestazioni penose resi necessari dal bisogno, l'uomo si troverà restaurato nella «libertà di essere ciò che egli dovrebbe essere» (78). Ma ciò che «dovrebbe» essere, sarà la libertà stessa: la libertà di giocare. La facoltà psichica che esercita questa libertà è l'"immaginazione" (79). E' essa che traccia e progetta le potenzialità di ogni esistenza; liberate dall'asservimento alla materia costrittiva, queste potenzialità si presentano come «forme pure». Come tali, costituiscono un ordine per proprio conto; esistono «in armonia con le leggi della bellezza» (80) . Affermatosi come un principio di civiltà, l'impulso del gioco trasformerebbe letteralmente la realtà. A questo punto la natura e il mondo oggettivo non verrebbero più intesi principalmente come dominatori dell'uomo (come nella civiltà primitiva) né come dominati dall'uomo (come nella civiltà costituita), ma piuttosto come oggetto di «contemplazione» (81). Con questo cambiamento dell'esperienza fondamentale e formativa, cambia l'oggetto dell'esperienza stesso: liberata dal dominio violento e dallo sfruttamento violento, e formata invece dall'impulso di gioco, la natura sarebbe anche liberata dalla propria brutalità e libera di sviluppare la piena ricchezza delle sue forme «inutili», che esprimono la «vita interna» dei suoi oggetti (82). E un cambiamento corrispondente avverrebbe nel mondo soggettivo. Anche qui, l'esperienza estetica farebbe cessare la produttività violenta e sfruttatrice che ha trasformato l'uomo in uno strumento di lavoro. Ma questi non verrebbe riportato a condizioni di passività dolorosa. La sua esistenza continuerebbe a essere attività, ma «ciò che egli possiede e produce non porta più le tracce della schiavitù, il marchio pauroso del suo scopo» (83); al di là del bisogno e dell'angoscia, l'attività umana diventa «"libero gioco"» - libera manifestazione di potenzialità . A

questo punto, viene messa a fuoco la qualità esplosiva della concezione di Schiller. Egli aveva diagnosticato la malattia della civiltà come il conflitto tra i due impulsi umani fondamentali (quello sensuale quello di forma), o meglio come la «soluzione» violenta di questo conflitto: l'instaurazione della tirannide repressiva della ragione sulla sensualità. Di conseguenza, la conciliazione degli impulsi in conflitto porterebbe all'eliminazione di questa tirannide - vale a dire alla restaurazione dei diritti della sensualità. La libertà andrebbe ricercata nella liberazione della sensualità anziché nella ragione, nonché nella limitazione delle facoltà «superiori» a favore di quelle «inferiori». In altre parole il salvataggio della cultura porterebbe con sé l'abolizione dei controlli repressivi che la civiltà ha imposto sulla sensualità. E questa è effettivamente l'idea che impronta l'"Educazione estetica". Essa tende a fondare la morale su un terreno sensuale (84); le leggi della ragione vanno conciliate con l'interesse dei sensi, il dominio dell'impulso di forma deve venir limitato: la «sensualità deve conservare trionfalmente la propria provincia, e resistere alla violenza che lo spirito ("Geist") le infliggerebbe volentieri con la sua attività abusiva» (85). Effettivamente, se la libertà deve diventare il principio che governa la civiltà, non si rende necessaria soltanto una trasformazione restrittiva della ragione, ma anche degli impulsi dei sensi. La liberazione addizionale di energia sensuale deve armonizzarsi con l'"ordine" universale della libertà. Ma qualsiasi sia l'ordine che verrebbe imposto all'impulso sensuale, esso stesso dovrebbe essere «un'operazione di libertà» (86). L'individuo libero deve creare l'armonia tra soddisfazione individuale e universale. In una civiltà veramente libera, l'individuo detta a se stesso le proprie leggi: «dare libertà per mezzo di libertà è la legge universale» dello «stato estetico» (87); in una civiltà veramente libera, la «volontà dell'insieme» si compie soltanto «per mezzo della natura dell'individuo» (88). L'ordine è libertà soltanto se si fonda sulla libera soddisfazione degli individui, e se è sostenuto da questa .

Ma il nemico funesto della soddisfazione duratura è il tempo, la limitazione interiore, la brevità di ogni condizione. L'idea della liberazione integrale dell'uomo contiene quindi necessariamente la visione della lotta contro il tempo. Abbiamo visto che le immagini orfiche e narcisistiche sono simboli della ribellione contro la transitorietà, del tentativo disperato di arrestare il flusso del tempo - sono simbolo della natura conservatrice del principio del piacere. Se lo «stato estetico» deve diventare veramente lo stato di libertà, esso deve, alla fine, sconfiggere il corso distruttivo del tempo. Soltanto questo è il contrassegno di una civiltà non repressiva. Per questo, Schiller attribuisce all'impulso del gioco liberatore, la funzione di «abolire il tempo nel tempo», di conciliare essere e divenire, mutevolezza e identità (89). In questo compito culmina il progresso dell'umanità verso una forma superiore di cultura .

Le sublimazioni idealistiche ed estetiche che predominano nell'opera di Schiller non falsano le sue implicazioni radicali. Jung riconobbe queste implicazioni e ne rimase debitamente spaventato. Egli ammonì che il dominio dell'impulso del gioco provocherebbe un «allentamento della repressione» che porterebbe con sé un «deprezzamento dei valori finora considerati supremi», una «catastrofe della cultura» - per farla breve, la «barbarie» (90). Schiller stesso, a quanto sembra, era meno incline di Jung a credere all'identità di cultura repressiva e cultura come tale, e più propenso ad accettare i rischi di una catastrofe della cultura repressiva e di un deprezzamento dei suoi valori, se ciò dovesse portare a una cultura superiore. Egli si rendeva pienamente conto che nelle sue prime manifestazioni libere, l'impulso del gioco «non sarà quasi riconoscibile» poiché l'impulso sensuale si interporrà continuamente con i suoi «desideri selvaggi» (91). Ma egli riteneva che simili esplosioni «barbariche» verrebbero superate man mano che la cultura si sviluppa, e che soltanto un «salto» può portare dalla civiltà vecchia a quella nuova. Egli non si preoccupava dei mutamenti catastrofici della struttura sociale che

sarebbero stati la conseguenza di questo «salto»: essi erano al di là dei limiti della filosofia idealistica. Ma la direzione del cambiamento verso un ordine non repressivo è indicata chiaramente nella sua concezione estetica .

Se riuniamo gli elementi principali, risulta: 1) La trasformazione del lavoro faticoso in gioco, e di produttività repressiva in «libera espansività» - trasformazione che deve essere preceduta dall'abolizione del bisogno (penuria) come fattore determinante di civiltà (92) .

2) L'autosublimazione della sensualità (dell'impulso sensuale) e la de-sublimazione della ragione (dell'impulso di forma) allo scopo di conciliare i due impulsi fondamentali antagonistici .

3) La conquista del tempo in quanto il tempo distrugge ogni soddisfazione duratura .

Questi elementi coincidono praticamente con quelli della conciliazione tra principio del piacere e principio della realtà. Ricordiamo la parte costitutiva attribuita all'immaginazione (nella fantasia) e alla «libera espansività»: l'immaginazione conserva gli obiettivi di quei processi psichici che non sono stati toccati dal principio della realtà repressiva; nella loro funzione estetica essi possono venire incorporati nella razionalità conscia della civiltà matura. L'impulso del gioco rappresenta il denominatore comune dei due opposti processi e principi psichici . Anche un altro elemento collega la filosofia estetica alle immagini orfiche e narcisistiche: la prospettiva di un ordine non repressivo nel quale mondo soggettivo e oggettivo (uomo e natura) si armonizzino. I simboli orfici sono centrati sul dio del canto, che vive per sconfiggere la morte e redimere la natura, in modo che la materia che subisce e impone costrizioni, finisce col liberare le forme belle e gioconde degli oggetti animati e inanimati. Non più costrette a lottare e a desiderare «qualcosa di non

ancora raggiunto» (93), queste forme sono libere da paura e da vincoli - e quindi libere "in sé". La contemplazione di Narciso rifiuta ogni altra attività nella dedizione erotica alla bellezza, in un'unione inseparabile tra la propria esistenza e la natura. Analogamente, la filosofia estetica concepisce un ordine "non repressivo" tale che la natura (dell'uomo e esterna all'uomo) diventi liberamente suscettibile di «leggi» - leggi di gioco e di bellezza . L'ordine non repressivo è essenzialmente un ordine di "abbondanza": la costrizione necessaria è dovuta più al «superfluo» che alla necessità. Soltanto un ordine di abbondanza è compatibile con la libertà. A questo punto la critica idealistica della cultura si incontra con quella materialistica. Tutte e due sono d'accordo sul fatto che un ordine non repressivo è possibile soltanto al livello di maturità massima della civiltà, quando tutti i bisogni fondamentali possono soddisfarsi con un dispendio minimo di energia fisica e psichica e in un tempo minimo. Rifiutando la nozione di libertà pertinente al governo del principio di prestazione, esse riservano la libertà al nuovo modo di esistenza che sorgerebbe dalla soddisfazione universale dei bisogni dell'esistenza. Il regno della libertà è prospettato come "al di là" del regno della necessità: la libertà non sta nella «lotta per l'esistenza», ma al di fuori di questa. Il possesso e la conquista dei mezzi necessari all'esistenza, sono il prerequisito, più che il contenuto, di una società libera. Il regno della necessità, del lavoro faticoso, manca di libertà poiché in questo regno l'esistenza umana è determinata da obiettivi e funzioni che non le sono propri, e che non consentono il libero gioco delle facoltà e dei desideri dell'uomo. L'"optimum" viene quindi determinato in questo regno più dalle norme della razionalità che da quelle della libertà - e precisamente da una produzione e distribuzione organizzate in modo tale che, per mettere a disposizione di tutti i membri della società tutti i mezzi necessari all'esistenza, venga speso il minimo tempo indispensabile. Il lavoro faticoso "necessario" è un sistema di attività essenzialmente disumane, meccaniche, di pura "routine"; in un siffatto sistema, l'individualità non può costituire un valore e un fine in se

stessa. Ragionevolmente, il sistema di lavoro andrebbe organizzato piuttosto con l'intento di risparmiare tempo e spazio per lo sviluppo individuale "al di là" del mondo del lavoro, inevitabilmente repressivo. Gioco e libera espansività, come principi di civiltà, non implicano una trasformazione del lavoro, ma la sua assoluta subordinazione al libero evolversi delle potenzialità dell'uomo e della natura. Ora si comincia a intravvedere la vera distanza tra i concetti di gioco e di libera espansività, e i valori di produttività e di prestazione: il gioco è "improduttivo" e "inutile" proprio perché esso cancella i tratti repressivi e sfruttatori del lavoro e dell'agio; esso «semplicemente gioca» con la realtà. Ma cancella anche i loro tratti sublimi - i «valori superiori» corrispondenti al principio di prestazione. La desublimazione della ragione è un processo altrettanto essenziale per il sorgere di una libera cultura quanto lo è l'autosublimazione della sensualità. Nel sistema del dominio costituito, la struttura repressiva della ragione e l'organizzazione repressiva delle facoltà sensuali si completano e si sostengono a vicenda. In termini freudiani: la civiltà è la morale degli istinti repressi; la loro liberazione implica la «degradazione» della morale della civiltà. Ma questa degradazione dei valori superiori potrebbe farli rientrare in quella struttura organica dell'esistenza umana dalla quale furono separati, e la loro riunione potrebbe trasformare questa struttura stessa. Se i valori superiori hanno perduto il loro carattere remoto, cioè il loro isolamento dalle e contro le facoltà inferiori, queste ultime potrebbero diventare liberamente passibili di cultura .

10. LA TRASFORMAZIONE DELLA SESSUALITA' IN EROS

La visione di una cultura non repressiva, quale l'abbiamo desunta da una tendenza marginale della mitologia e della filosofia, mira a un nuovo rapporto tra istinti e ragione. Armonizzando la libertà istintuale e l'ordine, la morale civile viene rovesciata: liberati dalla tirannide della ragione repressiva, gli istinti tendono verso relazioni esistenziali libere durature, e generano un "nuovo" principio della realtà. Nell'idea

schilleriana di uno «stato estetico», la visione di una cultura non repressiva è concretizzata sul livello della civiltà matura. Su questo livello, l'organizzazione degli istinti diventa un problema sociale ("politico" nella terminologia di Schiller), e questo avviene anche nella psicologia di Freud. I processi che creano Io e Super-Io formano e perpetuano anche istituzioni e reazioni specifiche della società. Concetti psicoanalitici quali sublimazione, identificazione e introiezione, non hanno soltanto un contenuto psicologico, ma anche un contenuto sociale: sfociano in un sistema di istituzioni, leggi, azioni, cose e costumi che vengono incontro all'individuo come entità oggettive. Entro questo sistema antagonistico, il conflitto intrapsichico tra Io e Super-Io, tra Io e Es, è allo stesso momento un conflitto tra l'individuo e la sua società. Quest'ultima incorpora la razionalità dell'insieme, e la lotta dell'individuo contro le forze repressive diventa una lotta contro la ragione oggettiva. Per questa ragione, il sorgere di un principio della realtà non repressivo che porti con sé la liberazione degli istinti, costituirebbe una "regressione" rispetto al livello di razionalità civile raggiunto. E costituirebbe una regressione tanto psichica quanto sociale: questa riattiverebbe fasi passate della libido, superate dallo sviluppo dell'Io della realtà, e dissolverebbe le istituzioni della società entro la quale questo Io della realtà esiste. Nei termini di queste istituzioni, la liberazione degli istinti rappresenta una ricaduta nella barbarie. Se però dovesse aver luogo al livello più alto della civiltà, e come conseguenza non di una disfatta ma di una vittoria nella lotta per l'esistenza, e se fosse sostenuta da una società libera, questa liberazione potrebbe avere risultati molto differenti. Sarebbe sempre un rovesciamento del processo di civilizzazione, un sovvertimento della cultura - ma "dopo" che la cultura ha terminato la sua opera e creato un'umanità e un mondo atti ad essere liberi. Sarebbe sempre ancora una «regressione» - ma alla luce di una coscienza matura e guidata da una razionalità nuova. Sotto queste condizioni, la possibilità di una civiltà non repressiva è condizionata non da un arresto, ma da uno sviluppo del progresso - in modo che l'uomo sia in

grado di organizzare la propria vita in conformità alla sua conoscenza pienamente sviluppata, e in modo che egli possa nuovamente chiedersi ciò che è bene e ciò che è male. Se la colpa accumulatasi nella dominazione civile dell'uomo sull'uomo potrà essere redenta dalla libertà, il «peccato originale» dovrà venire commesso ancora una volta: «Dobbiamo nuovamente mangiare il frutto dell'albero della conoscenza per poter ricadere nello stato di innocenza» (94) .

La nozione di un ordine non repressivo degli istinti va saggiata innanzitutto sul più «disordinato» di tutti gli istinti - cioè sulla sessualità. Un ordine non repressivo è possibile soltanto se gli istinti sessuali, in virtù della loro dinamica e qualora siano mutate tanto le condizioni esistenziali quanto quelle della società, possono generare rapporti erotici duraturi tra individui maturi. Dobbiamo chiederci se gli istinti sessuali, eliminata ogni repressione addizionale, siano in grado di creare una «razionalità libidica» non soltanto compatibile col progresso verso forme superiori di libertà civile, ma anche atta a promuovere queste ultime. Questa possibilità sarà esaminata nei termini stessi di Freud .

Abbiamo ripetuto la conclusione di Freud, secondo cui ogni diminuzione genuina dei controlli che la società esercita sugli istinti sessuali, riporterebbe, perfino sotto le migliori condizioni possibili, l'organizzazione della sessualità verso fasi precivili. Una simile regressione distruggerebbe le fortificazioni centrali del principio di prestazione: distruggerebbe l'incanalamento della sessualità nella riproduzione monogamica, e il tabù sulle perversioni. Sotto il dominio del principio di prestazione, la carica libidica del corpo dell'individuo e i rapporti libidici con gli altri, sono normalmente limitati alle ore libere, e diretti verso la preparazione e l'esecuzione del rapporto genitale; soltanto in casi eccezionali, e a un alto grado di sublimazione, è concesso alle relazioni libidiche di penetrare nella sfera del lavoro. Queste costrizioni, imposte dal bisogno di riservare grandi quantitativi

di energia e di tempo per un lavoro non soddisfacente, perpetuano la desessualizzazione del corpo con l'intento di fare dell'organismo un soggetto-oggetto di prestazioni socialmente utili. Se poi il giorno lavorativo e le energie lavorative venissero ridotti a un minimo senza una corrispondente manipolazione del tempo libero, il fondamento stesso di queste costrizioni finirebbe coll'essere scosso. La libido, liberata, traboccherebbe oltre i limiti istituzionalizzati entro i quali la mantiene il principio della realtà .

Freud ha ripetutamente rilevato che le relazioni interpersonali durature dalle quali dipende la civiltà, presuppongono un istinto sessuale a meta inibita (95). L'amore e le relazioni durevoli e responsabili che esso richiede, si fondano su un'unione della sessualità con l'«affetto», e quest'unione è il risultato storico di un lungo e crudele processo di addomesticamento, nel quale la manifestazione legittima dell'istinto ottiene la supremazia assoluta, mentre le sue componenti vengono bloccate nel loro sviluppo (96). Questo raffinamento culturale della sessualità, la sua sublimazione in amore, si produssero nell'ambito di una civiltà che stabilì relazioni private possessive non solo separate dalle relazioni sociali possessive, ma anche, sotto un certo aspetto decisivo, in conflitto con queste. Mentre fuori dell'intimità della famiglia, l'esistenza degli uomini era determinata principalmente dal valore di scambio dei loro prodotti e delle loro prestazioni, la vita in casa e a letto doveva permearsi dello spirito della legge divina e morale. Si partiva dal presupposto che l'umanità fosse fine a se stessa, mai un puro mezzo; ma questa ideologia era efficace più nelle funzioni private dell'individuo che nelle sue funzioni nella società, più nella sfera della soddisfazione libidica che in quella del lavoro. Tutte le forze della morale civile furono chiamate in campo contro l'uso del corpo come puro oggetto, mezzo, strumento di piacere - materializzazione che venne dichiarata tabù e che rimase il privilegio malfamato di prostitute, degenerati e pervertiti. Proprio nella sua soddisfazione e specialmente nella

soddisfazione sessuale, l'uomo doveva essere superiore, determinato da valori superiori; la sessualità doveva ricevere la sua dignità dall'amore. Col sorgere di un principio della realtà non repressivo, abolita la repressione addizionale richiesta dal principio di prestazione, questo processo dovrebbe rovesciarsi. Nelle relazioni sociali, le valutazioni materiali perderebbero terreno con la riorganizzazione della divisione del lavoro in base alla soddisfazione di bisogni individuali liberamente sviluppatisi; mentre nelle relazioni libidiche, s'indebolirebbe il tabù sulla materializzazione del corpo. Non più usato durante l'intera giornata come strumento di lavoro, il corpo si risessualizzerebbe. La regressione implicita in questo espandersi della libido si manifesterebbe anzitutto in una riattivazione di tutte le zone erogene, e quindi in una ricomparsa della sessualità polimorfa pregenitale e in un declino della supremazia genitale. Il corpo nella sua integrità diventerebbe oggetto di investimento libidico, oggetto di godimento - uno strumento di piacere. Questo cambiamento del valore e della portata delle relazioni libidiche porterebbe a una disintegrazione delle istituzioni nelle quali vennero organizzati i rapporti interpersonali privati, e particolarmente la famiglia monogamica e patriarcale . Queste prospettive sembrano confermare l'ipotesi che la liberazione degli istinti possa portare soltanto a una società di maniaci sessuali - cioè a nessuna società. Comunque, il processo abbozzato or ora non implica soltanto una liberazione ma anche una "trasformazione" della libido: dalla sessualità che subisce la supremazia genitale a un'erotizzazione dell'intera personalità. Si tratta più di un espandersi che di un'esplosione della libido - di un espandersi sui rapporti privati e nella società, che getta un ponte sull'abisso creato tra questi da un principio repressivo della realtà. Questa trasformazione della libido sarebbe il risultato di una società trasformata che non ostacola più il libero gioco dei bisogni e delle facoltà individuali. In virtù di queste condizioni, il libero sviluppo della libido trasformata "al di là" delle istituzioni del principio di prestazione, differisce essenzialmente dalla liberazione della sessualità costretta entro il dominio di queste

istituzioni. Quest'ultimo processo porta a un'esplosione della sessualità soffocata e rimossa; la libido continua a portare il marchio della rimozione e si manifesta nelle forme orride e ben note nella storia della civiltà; nelle orge sadiche e masochistiche di masse disperate, di «élites sociali», di bande fameliche di mercenari, di guardiani di prigioni e di campi di concentramento. Una siffatta liberazione della sessualità, offre un necessario sfogo periodico a un'insoddisfazione insostenibile; essa rafforza più che indebolire le radici della costrizione degli istinti; di conseguenza essa viene usata di quando in quando come sostegno di regimi oppressivi. Invece, il libero sviluppo della libido trasformata entro istituzioni trasformate, erotizzando zone, tempo e rapporti previamente considerati tabù, "minimizzerebbe" le manifestazioni della sessualità "pura", integrandole in un ordine molto più ampio, che comprende anche l'ordine del lavoro. In questo contesto, la sessualità tende alla propria sublimazione: la libido non riattiverebbe semplicemente fasi precivili e infantili, ma trasformerebbe anche il contenuto pervertito di queste fasi .

Il termine "perversioni" copre fenomeni sessuali di origine essenzialmente diversa. Lo stesso tabù è imposto a manifestazioni istintuali incompatibili con la civiltà in genere, e a manifestazioni incompatibili con la civiltà repressiva, particolarmente con la supremazia genitale monogamica. Ma nella dinamica storica dell'istinto, la coprofilia e l'omosessualità per fare due esempi, hanno avuto un posto e una funzione ben diversi (97). Una differenza analoga si può trovare nell'ambito di una stessa perversione: la funzione del sadismo non è la stessa nel rapporto libidico libero e nelle attività delle S.S. Le forme inumane, costrittive, coercitive e distruttive di queste perversioni sembrano stare in rapporto con la perversione generale dell'esistenza umana in una cultura repressiva, ma le perversioni hanno una sostanza istintuale distinta da quelle forme; e questa sostanza può benissimo esprimersi in altre forme compatibili con la norma in civiltà superiori. Non tutte le componenti e tutte le fasi dell'istinto che sono

state inibite, hanno subito questo destino per aver impedito l'evoluzione dell'uomo e dell'umanità. La purezza, la regolarità, la pulizia e la riproduzione, richieste dal principio di prestazione, non sono naturalmente richieste in ogni civiltà matura. E la riattivazione di desideri e attitudini preistoriche e infantili non è necessariamente una regressione; può essere benissimo il contrario - l'avvicinarsi a una felicità che è stata sempre la promessa repressa di un futuro migliore. In una delle sue formulazioni più spinte, Freud ha definito una volta la felicità come «la soddisfazione ritardata di un desiderio preistorico. Questa è la ragione per la quale la ricchezza porta così poca felicità: il denaro non era oggetto di desiderio durante l'infanzia» (98). Ma se la felicità umana dipende dal compimento di desideri infantili, la civiltà, secondo Freud, dipende dalla repressione del più forte di tutti i desideri dell'infanzia: del desiderio edipico. La realizzazione di felicità in una civiltà libera ha ancora bisogno di questa repressione? O non potrebbe succedere che la trasformazione della libido assorba anche la situazione edipica? Nel contesto della nostra ipotesi, speculazioni di questo genere non significano nulla; il complesso edipico, benché fonte prima e modello dei conflitti nevrotici, non costituisce certamente la causa centrale dello scontento della civiltà, e non è nemmeno l'ostacolo centrale alla sua abolizione. Il complesso edipico «passa» perfino sotto il dominio di un principio della realtà repressivo. Freud propone due interpretazioni generali del «passare del complesso edipico»: esso «si estingue per mancanza di successo»; oppure esso «deve giungere a un termine perché è giunto il tempo del suo dissolversi, proprio come i denti di latte cadono quando la seconda dentizione comincia a esercitare una pressione» (99). Il cessare del complesso sembra in tutti e due i casi un evento «naturale» .

Abbiamo parlato dell'"autosublimazione della sessualità". Questo termine significa che, sotto condizioni specifiche, la sessualità può creare rapporti umani di alta civiltà, senza essere assoggettata a quella organizzazione repressiva che la civiltà costituita ha imposto

all'istinto. Questa autosublimazione presuppone un progresso storico al di là delle istituzioni del principio di prestazione, e ciò a sua volta provoca una regressione istintuale. Per lo sviluppo dell'istinto, ciò significa regredire da una sessualità al servizio della riproduzione, a una sessualità in «funzione del piacere da ottenere da zone del corpo» (100). Con questa restaurazione della struttura primaria della sessualità, il primato della funzione genitale è infranto - ed è infranta anche la desessualizzazione del corpo, che ha accompagnato questo primato. L'organismo nella sua integrità diventa il sostrato della sessualità, e simultaneamente l'obiettivo dell'istinto non viene più assorbito da una funzione specializzata - cioè da quella di mettere «i propri genitali in contatto con quelli di una persona di sesso opposto» (101). Ampliati in questo modo, il campo e l'obiettivo dell'istinto diventano la vita dell'organismo stesso. In virtù della sua logica interna, questo processo suggerisce, quasi naturalmente, la trasformazione concettuale della sessualità in Eros .

L'introduzione del termine Eros negli scritti più tardi di Freud era motivata indubbiamente da ragioni differenti: l'Eros, come istinto di vita, caratterizza un istinto biologico più ampio, piuttosto che un fine dilatato della sessualità (102). Comunque può non essere un puro caso che Freud non abbia introdotto una distinzione rigida tra Eros e sessualità, e il suo uso del termine Eros (particolarmente in "L'Io e l'Es", "Il disagio della civiltà", e in "Sommario di psicoanalisi") implica un ampliamento del significato della sessualità stessa. Perfino senza l'esplicito riferimento di Freud a Platone, il cambiamento d'accento è chiaro: Eros significa un ampliamento quantitativo e qualitativo della sessualità. E questo concetto ampliato sembra esigere un concetto di sublimazione corrispondentemente modificato. Le modificazioni della sessualità non sono identiche a quelle dell'Eros. Il concetto freudiano di sublimazione si riferisce ai destini della sessualità sotto un principio della realtà repressivo. Così, la sublimazione significa un cambiamento di meta e di oggetto

dell'istinto «rispetto al quale entrano in scena i nostri valori sociali» (103). Il termine viene applicato a un gruppo di processi inconsci che hanno in comune il fatto che <... come risultato di una privazione interna e esterna, la meta della libido oggettuale subisce una deviazione, modificazione o inibizione più o meno complete. Nella gran maggioranza dei casi, la nuova meta è una meta distinta o lontana dalla soddisfazione sessuale, cioè è una meta asessuale o non-sessuale> (104) .

Questo modo di sublimazione è imposto in misura considerevole da esigenze specifiche della società, e non può venire esteso automaticamente a altre forme, meno repressive, di civiltà che abbiano «valori sociali» differenti. Sotto il principio di prestazione, la deviazione della libido verso attività culturalmente utili si verifica dopo il periodo della prima infanzia. Allora la sublimazione opera su una struttura istintuale precondizionata che include le costrizioni funzionali e temporali della sessualità, il suo incanalamento nella riproduzione monogamica, e la desessualizzazione della maggior parte del corpo. La sublimazione si trova in tal modo a operare con una libido precondizionata e con la sua forza aggressiva, sfruttatrice, possessiva. La «modificazione» repressiva del principio del piacere precede la sublimazione vera e propria, e quest'ultima trasporta gli elementi repressivi nelle attività socialmente utili .

Esistono però altri modi di sublimazione. Freud parla di impulsi sessuali a meta inibita, che non sono necessariamente da considerare sublimati benché siano «strettamente affini» agli impulsi sublimati. «Essi non hanno abbandonato le loro mete sessuali dirette, ma non possono raggiungerle per resistenze interne; si accontentano di certe approssimazioni alla soddisfazione» (105). Freud li chiama «istinti sociali» e cita come esempio «i rapporti affettuosi tra genitori e figli, il senso dell'amicizia, i legami emotivi del matrimonio che ha avuto la sua origine nell'attrazione sessuale». Inoltre in "Psicologia di massa e

analisi dell'Io", Freud ha rilevato fino a che punto le relazioni nella società («comunità» nella civiltà) sono fondate tanto su legami libidici "non" sublimati quanto su quelli sublimati: «L'amore sessuale per le donne» come anche «l'amore omosessuale sublimato, desessualizzato, per altri uomini» appaiono qui come fonti istintuali di una cultura duratura e in espansione. Questa concezione suggerisce, nel lavoro di Freud stesso, l'idea di una civiltà ben differente da quella che deriva dalla sublimazione repressiva, e precisamente di una civiltà che si evolve e che viene sostenuta da relazioni libidiche libere. Géza Róheim ha usato il concetto di Ferenczi di una «libido genitofugale» (106) a sostegno della sua teoria dell'origine libidica della cultura. Liberata da una tensione estrema, la libido rifluisce dall'oggetto al corpo e questo «reinvestendo di libido l'intero organismo provoca un senso di felicità, nel quale gli organi trovano la loro ricompensa per il lavoro eseguito, e uno stimolo a continuare l'attività» (107). Questo concetto presuppone una «tendenza libidica» genitofugale «allo sviluppo della cultura» - in altri termini una tendenza inerente alla libido stessa verso l'espressione «culturale», "senza" modificazioni repressive esterne. E questa tendenza «culturale» della libido sembra essere "genitofugale", vale a dire che si allontana dalla supremazia genitale indirizzandosi verso un'erotizzazione dell'intero organismo .

Questi concetti si avvicinano a un riconoscimento della possibilità di una sublimazione non-repressiva. Il resto è lasciato alla speculazione. E infatti sotto il principio della realtà stabilita, la sublimazione non repressiva può manifestarsi soltanto in aspetti marginali e incompleti; la sua forma pienamente sviluppata sarebbe una sublimazione senza desessualizzazione. L'istinto non è fatto «deviare» dalla sua meta; esso viene soddisfatto in attività e rapporti che non sono sessuali nel senso della sessualità genitale «organizzata», e che pure sono libidici ed erotici. Dove la sublimazione repressiva ha il sopravvento e determina la cultura, la sublimazione non-repressiva deve manifestarsi in opposizione a tutta la sfera dell'utilità sociale; dal

punto di vista di questa sfera, essa è la negazione di ogni forma accettata di produttività e prestazione. Si rievocano le immagini orfiche e narcisistiche: il rimprovero mosso da Platone a Orfeo per la sua «mollezza» (era soltanto un suonatore d'arpa) che fu debitamente punita dagli dèi (108), come fu punito Narciso per il suo rifiuto di «partecipare». Davanti alla realtà quale essa è, essi si trovano condannati: hanno rifiutato la sublimazione richiesta. Ma <... La sublimation n'est pas toujours la négation d'un désir; elle ne se présente pas toujours comme une sublimation "contre" des instincts. Elle peut être une sublimation "pour" un idéal. Alors Narcisse ne dit plus: «Je m'aime tel que je suis», il dit: «Je suis tel quel je m'aime»> (109) .

L'Eros orfico e narcisistico assorbe la realtà in rapporti libidici che trasformano l'individuo e il suo ambiente; ma questa trasformazione è l'atto isolato di individui unici, e come tale genera morte. Perfino quando la sublimazione non si volge "contro gli istinti", ma li afferma, essa deve essere un processo superindividuale su un terreno comune. Come fenomeno individuale isolato, la riattivazione della libido narcisistica non è culturalmente costruttiva, ma nevrotica: <La differenza tra nevrosi e sublimazione consiste evidentemente nell'aspetto sociale del fenomeno. Una nevrosi isola, una sublimazione unisce. Nella sublimazione si crea qualcosa di nuovo - una casa o una comunità o uno strumento - e si crea in un gruppo o per l'uso di un gruppo> (110) .

La libido può prendere la strada dell'autosublimazione soltanto come fenomeno "sociale": come forza non repressa, essa può promuovere la formazione di cultura soltanto in condizioni che associno fra di loro gli individui in modo tale da creare un ambiente adatto allo sviluppo dei loro bisogni e delle loro facoltà. La riattivazione della sessualità polimorfa e narcisistica cessa di costituire una minaccia per la cultura e può portare essa stessa alla costruzione di

una cultura qualora l'organismo non esista come strumento di lavoro alienato, ma come soggetto di autorealizzazione - in altre parole se il lavoro socialmente utile rappresenta simultaneamente la soddisfazione palese di un bisogno individuale. Nella società primitiva, questa organizzazione del lavoro può benissimo essere immediata e «naturale»; nella civiltà matura, essa può prospettarsi soltanto come il risultato della liberazione. Sotto queste condizioni, l'impulso istintuale a «ottenere piacere dalle zone del corpo» può estendersi e cercare il suo obiettivo in rapporti libidici duraturi e in espansione, poiché questa espansione aumenta e intensifica la soddisfazione dell'istinto. Inoltre non esiste nulla nella natura dell'Eros che giustifichi l'affermazione che l'«estensione» dell'istinto sia limitata alla sfera corporea. Se la separazione antagonistica della parte fisica da quella spirituale dell'organismo è essa stessa il risultato storico d'una repressione, il superamento di questo antagonismo aprirebbe all'istinto la sfera spirituale. L'idea estetica di una ragione sensuale fa intuire una tendenza di questo genere. Questa tendenza è essenzialmente differente dalla sublimazione in quanto la sfera spirituale diventa l'oggetto «diretto» dell'Eros e rimane un oggetto libidico; non c'è cambiamento di energia né di meta . Che in ultima analisi Eros e Agape possano essere una cosa sola - non che Eros sia Agape, ma che Agape sia Eros - dopo quasi duemila anni di teologia - può sembrare strano. Né sembra giustificabile ricorrere a Platone come difensore di questa identità - Platone che fu proprio colui che introdusse nell'economia della cultura occidentale la definizione repressiva dell'Eros. Pure il "Simposio" contiene la più esplicita esaltazione dell'origine e della sostanza sessuale dei rapporti spirituali. Secondo Diotima, Eros conduce il desiderio di un corpo bello a un altro corpo e alla fine a tutti i corpi belli, poiché «la bellezza di un corpo è affine alla bellezza di un altro» e sarebbe assurdo «non riconoscere che la bellezza di ogni corpo è sempre la stessa». Da questa sessualità veramente polimorfa sorge il desiderio di ciò che anima il corpo desiderato: della psiche e delle sue varie manifestazioni. Esiste un'ascesa ininterrotta della soddisfazione

erotica dall'amore fisico di un corpo a quello di un altro, fino all'amore di bei lavori e bei giochi ("epthedeymata") e infine all'amore della bella conoscenza ("chalà mathemata"). La strada che porta alla «cultura superiore» procede per il retto amore per giovanetti ("orthoz paiderasteìn"). La «procreazione» spirituale è opera di Eros esattamente come la procreazione fisica, e l'ordine giusto e vero della Polis è un ordine erotico esattamente come l'ordine giusto e vero dell'amore. Il potere di costruire la cultura che ha l'Eros, "è" sublimazione non-repressiva: la sessualità non è deviata dal suo obiettivo, né bloccata in questo; si può dire piuttosto che raggiungendo il suo obiettivo, essa lo trascende alla ricerca di altri, alla ricerca di una soddisfazione più piena .

Alla luce dell'idea di una sublimazione non-repressiva, la definizione freudiana dell'Eros che lotta per «formare la sostanza viva in unità sempre maggiori, in modo che la vita possa essere prolungata e portata uno sviluppo più alto» (111) acquista qui un significato più ricco. L'impulso biologico diventa un impulso culturale. Il principio del piacere rivela la propria dialettica. L'aspirazione erotica a fare del corpo intero un soggetto-oggetto di piacere, richiede un raffinamento continuo dell'organismo, una sua più intensa ricettività, un aumento della sua sensualità. L'aspirazione genera i propri progetti di realizzazione: l'abolizione del lavoro faticoso, il miglioramento dell'ambiente, la vittoria sulle malattie e sul deperimento, la creazione del lusso. Tutte queste attività sgorgano direttamente dal principio del piacere, e costituiscono allo stesso tempo un "lavoro" che associa gli individui in «unità maggiori». Non più costrette entro i limiti del dominio mutilante del principio di prestazione, queste attività modificano l'impulso senza farlo deviare dalla sua meta. C'è sublimazione, e di conseguenza cultura; ma questa sublimazione si attua in un sistema di rapporti libidici duraturi e in espansione, che sono essi stessi rapporti di lavoro . L'idea di una tendenza erotica al lavoro non è estranea alla psicoanalisi. Freud stesso osservò che il

lavoro offre l'occasione di una «scarica molto considerevole di componenti impulsive libidiche di ordine narcisistico, aggressivo e perfino erotico» (112). Abbiamo espresso i nostri dubbi a proposito di questa affermazione (113) che non distingue tra lavoro alienato e non alienato (fra travaglio lavorativo e lavoro operante): il primo esercita per sua natura una funzione repressiva sulle potenzialità umane e quindi anche sulle «componenti impulsive libidiche» che possono entrare nel lavoro. Ma l'affermazione assume un significato diverso qualora la si consideri nel contesto di quella psicologia sociale che Freud prospetta in "Psicologia di massa e analisi dell'Io". Egli propone l'idea che «la libido si appoggia sulla soddisfazione dei grandi bisogni vitali, e sceglie come suoi primi oggetti le persone che hanno una parte in questo processo». Questa affermazione, se svolta in tutte le sue implicazioni, rischia di incrinare l'affermazione fondamentale di Freud che la «lotta per l'esistenza» (vale a dire per la «soddisfazione dei grandi bisogni vitali») sia in sé antilibidica, in quanto rende necessaria l'irreggimentazione degli istinti da parte di un principio della realtà costrittivo. Va notato che Freud non collega unicamente la libido alla "soddisfazione" dei grandi bisogni vitali, ma anche agli sforzi uniti degli uomini di "ottenere" soddisfazione, cioè ai processi lavorativi: <... l'esperienza ha mostrato come nei casi di collaborazione si formino regolarmente legami libidici tra i compagni di lavoro, che prolungano e solidificano i loro rapporti al di là di ciò che è soltanto utile> (114) .

Se questo è vero, l'Ananke non costituisce una causa sufficiente per le costruzioni istintuali della civiltà, e nemmeno una ragione sufficiente per negare la possibilità di una cultura libidica non-repressiva. Le ipotesi di Freud in "Psicologia di massa e analisi dell'Io" vanno al di là di una pura riformulazione della sua tesi dell'Eros come costruttore di cultura; qui sembra piuttosto che la cultura sia la co-struttrice di Eros - vale a dire che sia la realizzazione «naturale» della più profonda tendenza di Eros. La psicologia della civiltà di Freud era basata sul conflitto inesorabile tra Ananke e uno sviluppo istintuale

libero. Ma se Ananke stessa diventa il campo principale dello sviluppo libidico, la contraddizione cessa di esistere. Non soltanto la lotta per l'esistenza non annullerebbe necessariamente la possibilità d'una libertà degli istinti (come abbiamo suggerito nel capitolo 4); ma essa costituirebbe un «sostegno» della soddisfazione istintuale. I rapporti di lavoro che formano la base della civiltà, e quindi la civiltà stessa, verrebbero «sostenuti» dall'energia istintuale non desessualizzata. L'intero concetto di sublimazione è in pericolo .

Ora si può riformulare il problema del lavoro, dell'attività socialmente utile, senza sublimazione (repressiva). Esso si presentò come il problema di un cambiamento del carattere del lavoro, in virtù del quale il lavoro diverrebbe simile al gioco - libero gioco di facoltà umane. Quali sono i presupposti istintuali di una siffatta trasformazione? Il tentativo di più vasta portata di rispondere a questa domanda, è stato fatto da Barbara Lantos nel suo articolo "Il lavoro e gli istinti" (115). Essa definisce il lavoro e il gioco nei termini delle fasi istintuali implicate in queste attività. Il gioco sottostà in pieno al principio del piacere: il piacere sta nel movimento stesso in quanto esso attiva zone erogene. «II tratto fondamentale del gioco sta nel fatto che esso è soddisfacente in se stesso, senza servire ad altri scopi oltre a quello della soddisfazione dell'istinto». Gli impulsi che determinano il gioco sono gli impulsi pregenitali: il gioco esprime l'autoerotismo non-oggettuale, e soddisfa quelle componenti dell'istinto che sono già orientate verso il mondo oggettivo. D'altro lato il lavoro serve a fini che sono all'infuori del lavoro stesso - e cioè a fini di autoconservazione. «Lavorare significa lo sforzo attivo dell'Io... di ottenere dal mondo esterno tutto quanto è necessario all'autoconservazione». Questo contrasto crea un parallelismo tra l'organizzazione degli istinti e quella dell'attività umana: <Il gioco è fine a se stesso, il lavoro è in funzione dell'auto-conservazione. Gli istinti componenti e le attività autoerotiche cercano piacere senza altre conseguenze; l'attività genitale è in funzione della procreazione.

L'organizzazione genitale degli istinti sessuali ha un suo parallelo nell'organizzazione di lavoro degli istinti dell'Io> (116) . Quindi è lo scopo e non il contenuto che stabilisce se un'attività è gioco lavoro (117). Una trasformazione strutturale degli istinti (quale per esempio quella da fase pregenitale in genitale) porterebbe con sé un cambiamento del valore istintuale dell'attività umana "indipendentemente dal suo contenuto". Per esempio, se il lavoro dovesse essere accompagnato da una riattivazione dell'erotismo polimorfo pregenitale, esso tenderebbe a diventare soddisfacente in se stesso senza perdere il suo contenuto di "lavoro". Ora, è proprio una tale riattivazione dell'erotismo polimorfo che ci si presenta come conseguenza della vittoria e del superamento della penuria e della alienazione. Le condizioni mutate della società creerebbero quindi una base istintuale per la trasformazione del lavoro in gioco. In termini freudiani, quanto meno ostacolati e diretti dagli interessi del dominio sono gli sforzi di ottenere soddisfazione, tanto più liberamente la libido potrebbe appoggiarsi sulla soddisfazione dei grandi bisogni umani. Sublimazione e dominio sono legate tra di loro. E la dissoluzione della prima trasformerebbe anche, con la trasformazione della struttura degli istinti, l'atteggiamento fondamentale verso l'uomo e la natura che è stato caratteristico della civiltà occidentale .

Nella letteratura psicoanalitica, lo sviluppo di rapporti di lavoro libidici viene attribuito generalmente a «un atteggiamento materno generale come tendenza dominante di una cultura» (118). Di conseguenza, esso è considerato più come un tratto di società primitive che come una possibilità di civiltà mature. L'interpretazione che Margaret Mead dà della cultura degli Arapesh, è centrata completamente su questo atteggiamento: <Per gli Arapesh il mondo è un giardino che va coltivato, non per loro stessi, non con orgoglio e vanteria, non per tesaurizzare né per far fruttare, ma affinché possano crescere gli yam e i cani e i maiali e gran parte dei bambini. Da quest'atteggiamento derivano molti degli altri tratti caratteristici degli

Arapesh, la mancanza di conflitto tra vecchi e giovani, la mancanza di ogni possibilità di gelosia o invidia, l'importanza data alla collaborazione> (119) . Ciò che salta principalmente agli occhi in questa descrizione è un'esperienza del mondo fondamentalmente differente: la natura non è considerata come un oggetto di dominazione e di sfruttamento, ma come un «giardino» che può fiorire facendo fiorire esseri umani. E' un atteggiamento che considera l'uomo e la natura uniti in un ordine non repressivo e che nondimeno funziona. Abbiamo visto come le tradizioni di pensiero, che per tutto il resto erano le più divergenti, convergessero con quest'idea: l'opposizione filosofica contro il principio di prestazione; l'archetipo di Orfeo e quello di Narciso, la concezione estetica. Ma mentre le concezioni psicoanalitiche e antropologiche di questo tipo sono state orientate sul "passato" preistorico e precivile, la nostra discussione è orientata sul "futuro", sulle condizioni della civiltà pienamente matura. La trasformazione della sessualità in Eros, e l'espandersi di quest'ultimo su relazioni libidiche durature di lavoro, presuppone in questo caso la riorganizzazione razionale di un gigantesco apparato industriale, una divisione del lavoro altamente specializzata, l'uso di energie d'una forza distruttiva enorme, e la cooperazione di vaste masse .

L'idea di relazioni di lavoro libidiche in una società industriale sviluppata trova poco appoggio nel pensiero tradizionale, e dove lo trova, esso sembra di natura pericolosa. La trasformazione del lavoro faticoso in piacere è l'idea centrale della gigantesca utopia socialista di Fourier. Se <... l'industrie est la destination qui nous est assignée par le créateur, comment penser qu'il veuille nous y amener par la violence, et qu'il n'ait pas su mettre en jeu quelque ressort plus noble, quelqu'amorce capable de transformer les travaux en plaisirs> (120) . Fourier insiste sul fatto che questa trasformazione richiede una trasformazione completa delle istituzioni sociali: distribuzione dei prodotti sociali conformemente ai bisogni, assegnazione delle funzioni conformemente alle facoltà e alle inclinazioni individuali, mutamento

continuo delle funzioni, periodi di lavoro brevi, e via dicendo. Ma la possibilità di «lavoro attraente» deriva innanzitutto dalla liberazione di forze libidiche. Fourier assume che esista un'"attrazione industriale" che rende possibile una cooperazione piacevole. Essa è basata sull'"attraction passionnée" nella natura dell'uomo, che continua a esistere malgrado l'opposizione della ragione, del dovere, dei pregiudizi. Questa "attraction passionnée" aspira a tre obiettivi principali: la creazione di «lusso, o il piacere dei cinque sensi»; la formazione di gruppi libidici (amicizia e amore); e lo stabilirsi di un ordine armonico che organizzi questi gruppi per un lavoro in accordo con lo sviluppo delle «passioni» individuali («gioco» interno ed esterno delle facoltà) (121). Fourier si avvicina più di qualsiasi altro utopista socialista alla dimostrazione della dipendenza della libertà dalla sublimazione non repressiva. Ma nel suo schema particolareggiato di realizzazione di quest'idea, egli la considera compito di un'organizzazione e di un'amministrazione gigantesche, e così egli conserva gli elementi repressivi. Le comunità lavorative del "falansterio" precorrono più la «Kraft durch Freude» che la libertà, più l'esaltazione della cultura di massa che la sua abolizione. Il lavoro come libero gioco non può diventare oggetto di amministrazione; soltanto il lavoro alienato può venire organizzato e amministrato dalla "routine" razionale. E' al di là di questa sfera, ma sul suo stesso fondamento, che la sublimazione non repressiva crea il proprio ordine culturale . Ancora una volta, va tenuto ben presente che la sublimazione non repressiva è assolutamente incompatibile con le istituzioni del principio di prestazione, e che essa implica la negazione di questo principio. Questa contraddizione è tanto più importante in quanto la stessa teoria psicoanalitica post freudiana mostra una spiccata tendenza a non considerarla e a esaltare la produttività repressiva come autorealizzazione umana. Un esempio suggestivo ci è fornito da Ives Hendrick nel suo saggio "Il lavoro e il principio del piacere" (122). Egli prospetta l'idea che «l'energia e la necessità di esercitare gli organi fisiologici, disponibili per il lavoro» non siano

forniti dalla libido ma piuttosto da un istinto speciale, l'«istinto di padroneggiare». Questo ha lo scopo «di controllare o di alterare un pezzo dell'ambiente... per mezzo dell'uso abile di tecniche percettive, intellettuali e motorie». Questo impulso all'«integrazione e alla prestazione abile» è «sentito psichicamente e emotivamente come bisogno di eseguire un lavoro con efficienza» (123). Poiché si suppone quindi che il lavoro costituisca esso stesso la soddisfazione di un istinto, e non la «negazione temporanea» di un istinto, il lavoro «fornisce piacere» nell'esecuzione efficiente. Il piacere che si trova nel lavoro deriva dalla soddisfazione di questo istinto di padroneggiare, ma il «piacere del lavoro» e il piacere libidico usualmente coincidono, poiché le organizzazioni dell'Io che funzionano come lavoro vengono «generalmente, e forse sempre, utilizzate concorrentemente per la scarica della tensione libidica addizionale» (124). Come avviene usualmente, anche in questo caso la revisione della teoria freudiana rappresenta un passo indietro. Affermare l'esistenza di un qualsiasi istinto speciale significa accettare come sicura una cosa che va ancora provata, ma assumere uno speciale «istinto di padroneggiamento» è ancora più grave: distrugge tutta la struttura e tutta la dinamica dell'«apparato psichico» costruito da Freud. Inoltre, annulla i tratti più repressivi del principio di prestazione interpretandoli come soddisfazione di un bisogno istintuale. Il lavoro puro e semplice è la principale manifestazione sociale del principio della realtà. In quanto il lavoro è condizionato dal differire e far divergere la soddisfazione istintuale (e così è secondo Freud), esso contrasta col principio del piacere. Se il piacere del lavoro e il piacere libidico «usualmente coincidono», il concetto stesso di principio della realtà perde ogni significato e diventa superfluo, e le vicissitudini degli istinti, quali Freud le descrive, rappresenterebbero nel migliore dei casi uno sviluppo anormale. Né si può salvare il principio della realtà stipulando (come fa Hendrick) un principio del lavoro differente dal principio della realtà; poiché se quest'ultimo non governa il lavoro, esso nella realtà non ha praticamente nulla da governare . E' vero che

esiste un lavoro che offre il piacere della prestazione abile degli organi del corpo «disponibili per il lavoro». Ma quale lavoro, e quale piacere? Se il piacere sta effettivamente nell'atto di lavorare e non è estraneo a questo, esso deve essere ricavato dagli organi del corpo che lavorano e dal corpo stesso, attivando le zone erogene, o erotizzando il corpo nella sua integrità; in altre parole dev'essere un piacere libidico. In una realtà governata dal principio di prestazione, un lavoro «libidico» di questo genere costituisce una rara eccezione, e può aver luogo soltanto al di là o ai margini del mondo del lavoro - come "hobby", passatempo, gioco o in situazioni direttamente erotiche. Il genere normale di lavoro (attività e occupazione socialmente utili) nell'attuale divisione del lavoro, è tale che l'individuo lavorando "non" soddisfa i "propri" impulsi, bisogni e facoltà, ma esercita una funzione prestabilita. Hendrick però non prende nota del lavoro "alienato" che è la forma di lavoro che predomina sotto il principio della realtà attualmente predominante. Naturalmente può esistere anche un «piacere» del lavoro alienato. Il dattilografo che consegna un dattiloscritto esemplare, il sarto che consegna un vestito perfetto, il parrucchiere per signore che crea la pettinatura perfetta, e l'operaio che compie il quantitativo di lavoro prestabilito - tutti possono provare piacere per un «lavoro ben fatto». Ma o questo piacere è estraneo (anticipazione di una ricompensa), oppure esso è la soddisfazione (essa stessa segno di repressione) di avere una buona occupazione, di essere al posto giusto, di contribuire al funzionamento dell'apparato. In tutti i casi, questo piacere non ha nulla a che vedere con la soddisfazione istintuale primaria. Creare un collegamento tra bisogni istintuali e prestazioni meccaniche in fabbriche razionalizzate, in lavoro d'ufficio e nei negozi, significa esaltare il disumano come piacere. Non meraviglia che Hendrick consideri come la «prova sublime della volontà umana di eseguire efficientemente il proprio lavoro» il funzionamento efficace di un'armata che non abbia più alcuna «fantasia di vittorie e di un futuro piacevole», e che continui a combattere per un'unica ragione, e cioè perché il compito del soldato è di combattere, e «eseguire questo

compito era l'unica motivazione che avesse ancora significato» (125). Dire che il lavoro debba essere fatto perché è «lavoro», è veramente il colmo dell'alienazione, la perdita completa di ogni libertà istintuale e intellettuale - la repressione è diventata non la seconda, ma la prima natura dell'uomo .

In stretto contrasto con queste aberrazioni, lo spirito autentico della teoria psicoanalitica vive nei tentativi di rivelare senza compromessi le forze antiumanistiche celate dietro la filosofia della produttività: Innanzitutto, il duro lavoro è diventato una virtù anziché quella maledizione quale fu sempre considerato dai nostri lontani antenati... I nostri figli dovrebbero venir preparati ad allevare i loro figli in modo che questi non abbiano bisogno di lavorare per necessità nevrotica. La necessità di lavorare è un sintomo nevrotico. E' una stampella. E' un tentativo di sentirsi preziosi perfino quando non esiste un bisogno particolare del proprio lavoro (126) .

11. EROS E THANATOS .

Sotto condizioni non repressive, la sessualità tende a farsi assorbire dall'Eros - tende cioè all'autosublimazione in rapporti duraturi e in espansione (compresi i rapporti di lavoro), atti a intensificare e a ampliare la soddisfazione degli istinti. L'Eros lotta per «eternizzare» se stesso in un "ordine" permanente. Questa lotta incontra una prima resistenza nel regno della necessità. E' vero che la penuria e la povertà che prevalgono in questo mondo potrebbero venire controllate al punto da consentire il sorgere della libertà universale, ma questo controllo sembra essere il frutto di un perpetuo e faticoso lavoro di autopropulsione, cioè di un lavoro perpetuantesi senza fine. Tutto il progresso tecnico, la conquista della natura, la razionalizzazione dell'uomo e della società, non hanno eliminato né possono eliminare la necessità del lavoro alienato, del lavoro meccanico, spiacevole, tale da non rappresentare una autorealizzazione individuale . Ma la stessa alienazione progressiva aumenta il potenziale di libertà: quanto più l'individuo rimane esterno al lavoro necessario, tanto meno è coinvolto nel regno della necessità. Liberata dalle esigenze del dominio, la riduzione quantitativa del tempo lavorativo e delle energie lavorative porta a un cambiamento qualitativo dell'esistenza umana: le ore libere

più che le ore lavorative determinano il suo contenuto. Il regno della libertà, espandendosi sempre più, diventa veramente il regno del gioco - del libero gioco di facoltà individuali. Così liberate, esse genereranno nuove forme di realizzazione e di scoperta del mondo, e queste a loro volta daranno una nuova forma al regno della necessità, alla lotta per l'esistenza. Il rapporto modificato tra i due regni della realtà umana, modifica il rapporto tra ciò che è desiderabile e ciò che è ragionevole, tra istinto e ragione. Con la trasformazione di sessualità in Eros, gli istinti di vita evolvono il loro ordine sensuale, mentre la ragione si fa sensuale fino al punto da comprendere in sé e organizzare la necessità in modo da proteggere e arricchire gli istinti di vita. Riaffiorano le radici dell'esperienza estetica - non soltanto nella cultura artistica, ma nella stessa lotta per l'esistenza. Quest'ultima assume una nuova razionalità. La repressività della ragione, caratteristica del governo del principio di prestazione, non appartiene al regno della necessità "in sé". Sotto il principio di prestazione, la soddisfazione dell'istinto sessuale dipende in gran parte dalla «sospensione» della ragione e perfino della coscienza: dipende dal breve oblio (legittimo o furtivo) dell'infelicità privata e di quella universale, dall'interruzione della "routine" della vita «ragionevole», dagli obblighi e dalla dignità della condizione e delle mansioni. La felicità è quasi per definizione irragionevole se non è repressa e controllata. In contrasto con ciò, al di là del principio di prestazione la soddisfazione dell'istinto esige uno sforzo della libera razionalità tanto più conscio, quanto meno essa è il sottoprodotto della razionalità dell'oppressione. Quanto più libero si sviluppa l'istinto, tanto più liberamente si affermerà la sua «natura conservatrice». La lotta per raggiungere una soddisfazione "duratura" non conduce soltanto a un ordine più largo dei rapporti libidici («comunità»), ma anche al perpetuarsi di quest'ordine su una scala più alta. Il principio del piacere si estende sulla coscienza. L'Eros ridetermina la ragione nei suoi propri termini. Ragionevole è ciò che sostiene l'ordine della soddisfazione . Giunta al grado in cui la lotta per l'esistenza diventa cooperazione per un libero sviluppo e compimento

dei bisogni individuali, la ragione repressiva cede il passo a una nuova "razionalità della soddisfazione", nella quale ragione e felicità convergono. Essa crea una propria divisione del lavoro, proprie priorità, un proprio ordine gerarchico. Il retaggio storico del principio di prestazione è l'amministrazione non più degli uomini ma delle cose: la civiltà matura dipende, per quanto riguarda il suo funzionamento, da un numero infinito di sistemazioni coordinate. Queste sistemazioni a loro volta devono avere un'autorità riconosciuta e riconoscibile. I rapporti gerarchici non mancano di libertà "in sé"; la civiltà fa in gran parte un giusto assegnamento sull'autorità razionale, basata a sua volta sulla conoscenza e sulla necessità, e che tende alla protezione e alla conservazione della vita. Di quest'ordine è l'autorità del macchinista, del vigile che regola il traffico, del pilota in volo. Ancora una volta va ricordata la distinzione tra repressione e repressione addizionale. Se un bambino sente il «bisogno» di attraversare la strada quando gli pare e piace, reprimere questo «bisogno» non significa affatto reprimere una potenzialità umana. Può significare il contrario. Il bisogno di «svagarsi» con i divertimenti forniti dalla cultura industrializzata, è repressivo esso stesso, e la sua repressione è un passo verso la libertà. Dove la repressione è diventata così efficace da assumere, agli occhi dell'individuo represso, la forma (illusoria) di libertà, l'abolizione d'una libertà di questo genere assume subito l'aspetto di un atto totalitario. Qui sorge nuovamente l'antico conflitto: la libertà umana non è soltanto una questione privata - ma non è nulla se non è "anche" una questione privata. Quando la vita privata non dovrà più essere tenuta separata e in opposizione con l'esistenza pubblica, la libertà dell'individuo e quella dell'insieme potranno forse essere conciliate da una «volontà generale» che si concreterà in istituzioni intese a soddisfare bisogni individuali. Non è detto che le rinunce e i differimenti richiesti dalla volontà generale, debbano essere avvilenti e disumani, né che la loro ragione debba essere autoritaria. Rimane comunque il problema: come può la civiltà generare liberamente libertà, se la mancanza di libertà è diventata una parte integrante

dell'apparato psichico? E se non lo è diventata, chi è autorizzato a stabilire e imporre le norme oggettive? Da Platone a Rousseau, l'unica risposta onesta è stata data dall'idea di una dittatura nel campo dell'educazione, esercitata da coloro di cui si ritiene che abbiano raggiunto la conoscenza del Bene reale. Ma ora, questa risposta è superata: la conoscenza dei mezzi disponibili atti a creare un'esistenza umana per tutti, non è più privilegio di un'elite particolare. I fatti sono troppo scoperti, e la coscienza dell'individuo potrebbe facilmente arrivarci da sé, se non venisse metodicamente bloccata e deviata. La distinzione tra autorità razionale e irrazionale, tra repressione e repressione addizionale, può essere fatta e mostrata dagli individui stessi. Che attualmente essi non siano in grado di fare questa distinzione, non significa che non possano imparare a farla quando saranno messi nelle condizioni di poterla fare. Allora, il procedere per esperimenti e l'imparare errando, diventeranno una lezione razionale di libertà. Le utopie possono essere progettate senza realismo; ma non le condizioni necessarie alla creazione di una società libera. Queste condizioni sono questioni di ragione. Non è il conflitto tra istinto e ragione a fornire l'argomento più valido contro l'idea di una civiltà libera; lo è piuttosto il conflitto che l'istinto crea in se stesso. Anche se le forme distruttive della sua perversità e licenziosità polimorfa sono dovute alla repressione addizionale e possono quindi rientrare in un ordine libidico non appena eliminata la repressione, l'istinto stesso è al di là del bene e del male, e nessuna civiltà libera può fare a meno di questa distinzione. Il semplice fatto che nella scelta dei suoi oggetti, l'istinto sessuale non sia guidato da reciprocità, costituisce una fonte di inevitabili conflitti tra gli individui e appare anche come un valido argomento contro la possibilità della sua autosublimazione. Ma esiste forse nell'istinto stesso una barriera interiore che «argina» la sua forza di spinta? Esiste nell'Eros un'autocostrizione «naturale» in modo che la sua soddisfazione genuina chieda un differimento, una via indiretta, un arresto? In questo caso esisterebbero ostacoli e limitazioni imposte non dall'esterno, da un principio di realtà repressivo, ma poste e

accettate dall'istinto stesso, poiché queste limitazioni hanno un valore libidico intrinseco. Freud prospettò effettivamente questa concezione. Egli pensava che la «libertà sessuale non arginata fin dall'inizio» possa portare a una mancanza di piena soddisfazione: <E' facile mostrare come il valore che la psiche dà ai bisogni erotici, diminuisca immediatamente non appena la soddisfazione diventi facilmente raggiungibile. E' necessario qualche ostacolo per far salire la marea della libido al suo livello massimo> (127) .

Egli considerò anche la «strana» possibilità che «qualcosa nella natura dell'istinto sessuale possa essere sfavorevole al raggiungimento di una soddisfazione assoluta» (128). L'idea è ambigua e si presta facilmente a giustificazioni ideologiche: le conseguenze sfavorevoli di una soddisfazione realizzabile con facilità, hanno costituito probabilmente uno dei puntelli più forti della morale repressiva. Pure, nel contesto della teoria freudiana, ne conseguirebbe che gli «ostacoli naturali» che incontra l'istinto, lungi dal negare il piacere, possano funzionare come un premio dato al piacere, se vengono staccati da tabù arcaici e da costrizioni esogene. Il piacere ha in sé un elemento di autodeterminazione che è il segno distintivo del trionfo umano sulla cieca necessità: <La natura non conosce un piacere reale, ma soltanto la soddisfazione di un bisogno. Ogni piacere è societario, tanto negli impulsi non sublimati, quanto in quelli sublimati. Il piacere ha la sua origine nell'alienazione> (129) .

Ciò che distingue il piacere dalla cieca soddisfazione di un bisogno, è il rifiuto dell'istinto di esaurirsi in una soddisfazione immediata, la sua facoltà di costruire e usare barriere per rendere più intenso il compimento. Benché questo rifiuto istintuale abbia operato in favore del dominio, esso può anche servire alla funzione opposta: a erotizzare rapporti non libidici, trasformare tensione e sfogo biologico in libera felicità. Non più impiegate come strumenti per costringere gli uomini a prestazioni alienate, le barriere contro la soddisfazione

assoluta diventerebbero elementi di libertà umana; proteggerebbero l'altra alienazione nella quale il piacere ha la sua origine - l'alienazione dell'uomo non da se stesso ma dalla pura natura: la sua libera autorealizzazione. Gli uomini esisterebbero veramente come individui, ciascuno in grado di formare la propria vita; si affronterebbero con bisogni veramente differenti e modi veramente differenti di soddisfazione - con propri rifiuti e proprie scelte. Il primato del principio del piacere genererebbe in questo modo antagonismi, sofferenze e delusioni - conflitti individuali nella lotta per la conquista di soddisfazione. Ma questi conflitti avrebbero essi stessi valore libidico: sarebbero permeati della razionalità della soddisfazione. Questa razionalità "sensuale" ha in sé le proprie leggi morali . L'idea di una morale libidica è suggerita non soltanto dalla concezione freudiana di barriere istintuali erette contro la soddisfazione assoluta, ma anche dalle interpretazioni psicoanalitiche del Super-Io. E' stato rilevato che il Super-Io, quale rappresentante psichico della morale, rappresenta il principio della realtà, in modo non privo di ambiguità soprattutto quando questo principio è impersonato dal padre che proibisce e punisce. In molti casi il Super-Io sembra un alleato segreto dell'Es, e difende le richieste dell'Es contro l'Io e il mondo esterno. Per questa ragione, Charles Odier ha proposto che una parte del Super-Io sia da considerarsi «in ultima analisi il rappresentante di una fase primitiva, nella quale la morale non s'era ancora liberata dal principio del piacere» (130). Egli parla di una «pseudomorale» pregenitale, preistorica, preedipica, precedente la accettazione del principio della realtà, e al rappresentante psichico di questa «pseudomorale» egli dà il nome di "Super-Es". Il fenomeno psichico che può far intuire una morale pregenitale di questo genere, è un'identificazione con la madre, che si esprime più nel desiderio che nel timore di castrazione. Può trattarsi della sopravvivenza di una tendenza regressiva: del ricordo del Diritto Materno primordiale, e simultaneamente di un «mezzo simbolico per non perdere i privilegi della donna predominanti in quei tempi». Secondo Odier, la morale pregenitale e preistorica del "Super-

Es" è incompatibile col principio della realtà, ed è quindi un fattore nevrotico .

Ancora un passo sulla via di questa interpretazione, e le tracce strane del Super-Es si presentano come tracce di una realtà diversa e perduta, o di un rapporto perduto tra Io e realtà. La concezione della realtà che predomina nell'opera di Freud e che è condensata nel principio della realtà, è «legata al padre». Essa considera l'Io e l'Es come forze esterne ostili, e conformemente a ciò il padre è principalmente una figura ostile, il cui potere si simbolizza nella minaccia di castrazione, diretta contro la soddisfazione di impulsi libidici rivolti alla madre. L'Io nella sua crescita, raggiunge la maturità piegandosi davanti a questa forza ostile: la «sottomissione alla minaccia di castrazione è il passo decisivo nel costituirsi dell'Io in quanto basato sul principio della realtà» (131). Ma questa realtà che l'Io affronta come una forza antagonistica esterna non è né l'unica realtà né quella primaria. Lo sviluppo dell'Io è uno sviluppo che «allontana dal narcisismo primario»; in questa fase primitiva la realtà «non è esterna, ma è contenuta nel pre-Io del narcisismo primario». Essa non è ostile né estranea all'Io, ma «intimamente connessa con questo ed originariamente nemmeno distinta da questo» (132). Questa realtà è vissuta per la prima (e l'ultima?) volta nel rapporto libidico del bambino con la madre - un rapporto che inizialmente si svolge entro il «pre-Io» e che soltanto successivamente si distacca da questo. E con questa scissione dell'unità originale, sorge «un desiderio impulsivo a ristabilire l'unità originale»: una «corrente libidica tra infante e madre» (133). In questa fase primaria del rapporto tra «pre-Io» e realtà, l'Eros narcisistico e quello materno sembrano essere una cosa sola, e l'esperienza primaria della realtà è l'esperienza di un'unione libidica. La fase narcisistica della pregenitalità individuale «rievoca» la fase materna della storia della razza umana. Tutte e due costituiscono una realtà alla quale l'Io reagisce con un atteggiamento non di difesa e di sottomissione, ma di identificazione integrale con

l'«ambiente». Ma alla luce del principio di realtà paterno, la «concezione materna» della realtà che sorge a questo punto, viene immediatamente trasformata in qualcosa di negativo, di pauroso. L'impulso a ristabilire la perduta unità narcisistico-materna viene interpretata come una «minaccia», come minaccia cioè di venir «inghiottiti» dalla forza irresistibile del grembo materno (134). Il padre ostile viene assolto da ogni accusa e diventa il salvatore che punendo il desiderio d'incesto, protegge l'Io dal pericolo di annullarsi nella madre. Non si presenta il problema se l'atteggiamento narcisistico-materno nei confronti della realtà non possa «ritornare» in forme meno primordiali, meno soverchianti, sotto il dominio dell'Io maturo e della civiltà matura. Si accetta invece senza discussione il concetto della necessità di sopprimerlo una volta per sempre. Il principio della realtà patriarcale domina sull'interpretazione psicoanalitica. E' soltanto al di là del principio della realtà che le immagini «materne» del super-Io evocano promesse e non tracce di ricordi - immagini più di una cultura futura che di un cupo passato .

Comunque, perfino trovando tracce di una morale libidica materna nella struttura degli istinti, e perfino nel caso che una razionalità sensuale faccia accettare liberamente un ordine all'Es, dall'intimo più profondo un ostacolo sembra costituire una sfida a ogni progetto di uno sviluppo non repressivo - e precisamente il legame che vincola l'Eros all'istinto di morte. Il crudo fatto della morte nega una volta per sempre la realtà di un'esistenza non repressiva. Infatti, la morte è la definitiva negatività del tempo, ma «la gioia vuole l'eternità». L'atemporalità è l'ideale del piacere. Il tempo non ha potere sull'Es, regno originale del principio del piacere. Ma l'Io, soltanto per il cui mezzo il piacere diventa reale, è integralmente soggetto al tempo. La pura anticipazione di una fine inevitabile presente in ogni istante, introduce un elemento repressivo in ogni rapporto libidico, e rende doloroso il piacere stesso. Questa delusione primaria della struttura istintuale dell'uomo diventa la fonte inestinguibile di tutte le altre

delusioni - e della loro efficacia sociale. L'uomo apprende che «non può durare per sempre», che ogni piacere è breve, che per ogni cosa limitata l'ora della nascita è l'ora della morte - che non potrebbe essere altrimenti. Egli si rassegna prima che la società lo costringa a una rassegnazione metodica. Il fluire del tempo è il più naturale alleato della società nel suo intento di conservare legge e ordine, posizioni conformiste e istituzioni che relegano la libertà nel campo delle eterne utopie; il fluire del tempo aiuta gli uomini a dimenticare ciò che è stato e ciò che potrebbe essere: esso fa sì che essi dimentichino un migliore passato e un futuro migliore .

La facoltà di dimenticare - essa stessa il risultato dell'insegnamento di una lunga e terribile esperienza - è un'esigenza indispensabile dell'igiene psichica e fisica, senza la quale la vita civile sarebbe insopportabile; ma essa è anche la facoltà psichica che alimenta sottomissioni e rinunce. Dimenticare significa anche perdonare ciò che non si dovrebbe perdonare se si vuole la vittoria della giustizia e della libertà. Questa facoltà di perdonare riproduce le condizioni che riproducono l'ingiustizia e l'asservimento: dimenticare sofferenze passate significa dimenticare le forze che le provocarono - senza sconfiggere queste forze. Le ferite che guariscono col passare del tempo sono anche le ferite che contengono il veleno. Contro questo fatto di arrendersi al tempo, il restaurare i diritti del ricordo, quale veicolo di liberazione, è uno dei compiti più nobili del pensiero. In questa funzione, alla conclusione della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel si presenta il ricordo ("Erinnerung"); in questa funzione esso compare nella teoria di Freud (135). Come la facoltà del dimenticare, quella del ricordare è un prodotto della civiltà - forse la sua conquista psicologica più antica e più fondamentale. Nietzsche vedeva nell'allenamento della memoria l'inizio della morale civile - particolarmente della memoria di obblighi, contratti, impegni (136). Questo contesto rivela l'unilateralità dell'allenamento della memoria nella civiltà: è una facoltà che veniva applicata più per ricordare i

doveri che i piaceri; la memoria era legata alla cattiva coscienza, alla colpa e al peccato. L'infelicità e le minacce di punizione, non la felicità e la promessa di libertà, vengono conservate dalla memoria .

Senza la liberazione del contenuto represso della memoria, senza la liberazione del suo potere liberatore, la sublimazione non repressiva è inimmaginabile. Dal mito di Orfeo al romanzo di Proust, felicità e libertà sono state sempre collegate con l'idea della riconquista del tempo: il "temps retrouvé". La memoria recupera il "temps perdu", che fu il tempo della soddisfazione e della realizzazione. L'Eros, penetrando nella coscienza, è mosso dal ricordo; assieme a questo, esso protesta contro l'ordine della rinuncia; usa la memoria nel suo sforzo di sconfiggere il tempo in un mondo dominato dal tempo. Ma in quanto il tempo conserva il suo potere sull'Eros, la felicità rimane essenzialmente una cosa del "passato". Il detto terribile che soltanto i paradisi perduti sono veri paradisi, giudica e allo stesso tempo va alla riscossa del "temps perdu". I paradisi perduti sono i soli paradisi veri non perché retrospettivamente la gioia passata sembri più bella di quanto realmente sia stata, ma perché soltanto il ricordo è fonte di gioia non accompagnata dall'angoscia per la sua transitorietà, e le conferisce così una durata altrimenti impossibile. Il tempo perde il suo potere quando il ricordo redime il passato .

Pure, questa sconfitta del tempo è artificiale e inconsistente; il ricordo non è un'arma reale, a meno che non lo si traduca in azione storica. In questo caso, la lotta contro il tempo diventa un fattore decisivo nella lotta contro il dominio: <Il desiderio cosciente di infrangere la continuità della storia, è un desiderio delle classi rivoluzionarie al momento dell'azione. Questa coscienza si manifestò durante la rivoluzione di Luglio. La prima sera dell'insurrezione fu sparato in parecchie località, simultaneamente ma indipendentemente, contro gli orologi delle torri di Parigi> (137) .

E' l'alleanza del tempo con l'ordine della repressione che provoca e determina gli sforzi di arrestare il flusso del tempo, ed è quest'alleanza che fa del tempo il nemico mortale di Eros. E' vero che la minaccia del tempo, il passare dei momenti di pienezza, l'angoscia per la fine che si avvicina, possono essi stessi diventare erogeni - ostacoli che «alzano la marea della libido». Ma il desiderio di Faust che evoca le richieste del principio di piacere, esige non l'attimo bello ma l'eternità. Con la sua lotta per la conquista dell'eternità, Eros lede quel tabù decisivo che sanziona il piacere libidico soltanto come condizione temporanea e controllata, non come fonte imperitura dell'esistenza umana. Effettivamente, se l'alleanza tra il tempo e l'ordine stabilito si dovesse rompere, l'infelicità «naturale» privata non sosterrebbe più l'infelicità organizzata della società. Il tentativo di relegare la realizzazione dell'uomo nell'utopia non incontrerebbe più una risposta adeguata negli istinti dell'uomo, e l'impulso di liberazione assumerebbe una forza terribile, mai avuta finora. Ogni ragione sana è dalla parte della legge e dell'ordine quando la legge e l'ordine sentenziano che un'eternità di gioia è riservata soltanto all'al di là, e quando si sforzano di subordinare la lotta contro la morte e le malattie, alle incessanti esigenze della sicurezza nazionale e internazionale. La lotta per la conservazione del tempo nel tempo, per l'arresto del tempo, per la conquista della morte, sembra irragionevole con qualsiasi misura la si misuri, e esplicitamente impossibile sotto l'ipotesi dell'istinto di morte che abbiamo accettato. O forse l'ipotesi stessa la rende più ragionevole? L'istinto di morte opera sotto il principio del Nirvana: esso tende a uno stato di «soddisfazione costante», dove non esista alcuna tensione - tende a uno stato senza bisogni. Questa tendenza dell'istinto implica che le sue manifestazioni "distruttive" diventerebbero sempre minori quanto più esso si avvicinasse a questa condizione. Se l'obbiettivo fondamentale dell'istinto non è la fine della vita ma la fine del dolore - la mancanza di tensione -, paradossalmente, in termini di istinto, il conflitto tra vita e morte si riduce tanto più quanto più la vita si avvicina allo stato di soddisfazione. In questo

caso, principio del piacere e principio del Nirvana convergono. Allo stesso tempo l'Eros, liberato dalla repressione addizionale, verrebbe rafforzato, e quest'Eros rafforzato assorbirebbe per così dire l'obbiettivo dell'istinto di morte. Il valore istintuale della morte si trasformerebbe: se gli istinti avessero perseguito e raggiunto la loro realizzazione in un ordine non repressivo, la costrizione regressiva perderebbe buona parte delle sue giustificazioni biologiche. Quando la sofferenza e il bisogno diminuiscono, il principio del Nirvana può conciliarsi col principio della realtà. L'attrazione inconscia che spinge gli istinti verso uno «stato precedente» sarebbe efficacemente contrastata dalla desiderabilità dello stato di vita raggiunto. La «natura conservatrice» degli istinti si quieterebbe nel compimento del presente. La morte cesserebbe di essere una meta istintuale. Essa rimane un fatto, forse perfino un'ultima necessità - ma una necessità contro la quale l'energia non repressa dell'umanità protesterà, contro la quale essa combatterà la sua più grande battaglia .

In questa battaglia la ragione e l'istinto potrebbero unirsi. Sotto le condizioni di un'esistenza veramente umana, la differenza tra soccombere a una malattia all'età di dieci, trenta, cinquanta o settant'anni, e di morire di una morte «naturale» dopo una vita compiuta, è una differenza che ben merita una lotta con tutta l'energia degli istinti. Non coloro che muoiono, ma coloro che muoiono prima di quanto debbano o vogliano morire, coloro che muoiono in agonia e tra sofferenze, costituiscono il grande atto di accusa contro la civiltà. E sono anche i testimoni della colpa imperdonabile dell'umanità. La loro morte crea la dolorosa consapevolezza che essa non era necessaria, che poteva essere altrimenti. Ci vogliono tutte le istituzioni e tutti i valori di un ordine repressivo per far tacere la cattiva coscienza per questa colpa. Anche qui si manifesta la profonda connessione esistente tra istinto di morte e senso di colpa. La tacita «accettazione professionale» del fatto della morte e della malattia, è forse una delle espressioni più diffuse del senso di morte - o piuttosto della sua utilità sociale. In una

civiltà repressiva la morte stessa diventa strumento di repressione. Sia che la morte venga temuta come una minaccia costante, o venga esaltata come il sacrificio supremo, o accettata come fatalità, l'educazione all'accettazione della morte introduce nella vita fin da principio un elemento di capitolazione - di capitolazione e di sottomissione. Essa soffoca gli sforzi «utopistici». Le forze attualmente dominanti hanno una profonda affinità con la morte; la morte è un segno di mancanza di libertà, di disfatta. Oggigiorno la teologia e la filosofia concorrono nell'esaltare la morte come una categoria esistenziale: trasformando un fatto biologico in un'essenza ontologica, danno la loro benedizione trascendente a quella colpa dell'umanità che si perpetua con il loro contributo - tradiscono la promessa dell'utopia. In contrasto con ciò, una filosofia che non operi come ancella della repressione, reagisce al fatto della morte col Grande Rifiuto - il rifiuto di Orfeo, il liberatore. La morte può diventare un segno di libertà. La necessità della morte non contraddice la possibilità di una liberazione finale. Come ogni altra necessità, essa può essere resa razionale - senza sofferenza. Gli uomini possono morire senza angoscia se sanno che ciò che amano è protetto dalla miseria e dall'oblio. Dopo una vita compiuta, possono decidersi per la morte - a un momento scelto da loro stessi. Ma nemmeno il definitivo avvento della libertà può redimere coloro che morirono soffrendo. E' il ricordo di questi, il cumulo delle colpe dell'umanità contro le sue vittime, che oscura la prospettiva di una civiltà senza repressione .

EPILOGO .

CRITICA DEL REVISIONISMO NEOFREUDIANO . La psicoanalisi ha cambiato la sua funzione nella cultura dei nostri giorni, in conformità ai cambiamenti sociali fondamentali avvenuti durante la prima metà del secolo. Il crollo dell'era liberale e delle sue promesse, il diffondersi delle tendenze totalitarie e gli sforzi di opporsi a queste tendenze, si rispecchiano nella posizione della psicoanalisi. Nel

ventennio del suo sviluppo precedente la prima guerra mondiale, la psicoanalisi elaborò i concetti per una critica psicologica alla realizzazione più lodata dell'era moderna: l'individuo. Freud dimostrò che costrizioni, repressioni e rinunce sono il materiale di cui è composta la «libera personalità», egli individuò l'«infelicità generale» della società come il limite insormontabile della terapia e della normalità. La psicoanalisi era una teoria radicalmente critica. Più tardi, in un momento di sollevamenti rivoluzionari nell'Europa centrale e orientale, fu manifesto fino a che punto la psicoanalisi continuasse a dipendere dalla società della quale rivelava i segreti. La concezione psicoanalitica dell'uomo, con la sua credenza nell'immutabilità fondamentale della natura umana, apparve «reazionaria», la teoria freudiana sembrava implicare che gli ideali umanitari del socialismo sono umanamente irraggiungibili. Fu allora che le revisioni della psicoanalisi ebbero un nuovo impulso .

Sarebbe seducente parlare di una scissione in un'ala destra e un'ala sinistra. Il tentativo più serio di sviluppare la critica sociale implicita nella teoria di Freud fu fatto nei primi scritti di Wilhelm Reich. Nel suo "Einbruch der Sexualmoral" (1931) Reich orientò la psicoanalisi sul rapporto tra la struttura sociale e quelle degli istinti. Egli rilevò la misura nella quale la repressione sessuale viene rafforzata dagli interessi del dominio e dello sfruttamento, e mise in evidenza fino a quale punto questi interessi vengano rafforzati e riprodotti a loro volta dalla repressione sessuale. Ma la sua concezione della repressione sessuale rimane poco differenziata; egli trascurò la dinamica storica degli istinti sessuali e della loro fusione con gli impulsi distruttivi. (Reich non accetta l'ipotesi freudiana dell'istinto di morte e tutta la dimensione più profonda che si rivela nella metapsicologia dell'ultima fase di Freud). Di conseguenza la liberazione sessuale "in sé" diventa per Reich una panacea per i mali individuali e sociali. Il problema della sublimazione viene ridotto al minimo, non viene fatta una distinzione essenziale tra sublimazione repressiva e non repressiva, e il

progresso della libertà si presenta come pura liberazione della sessualità. Le intuizioni critiche di ordine sociologico contenute nei primi scritti di Reich, non vengono quindi sviluppate ulteriormente; predomina sempre più un primitivismo diffuso, che già fa presagire le eccentricità confuse e fantastiche del Reich degli anni più tardi .

All'«ala destra» della psicoanalisi, la psicologia di C. G. Jung diventò presto una pseudomitologia oscurantista (138). Il «centro» del revisionismo si concretizzò nelle scuole culturali e interpersonali, che costituiscono la corrente più popolare della psicoanalisi attuale. Tenteremo di mostrare come in queste scuole la teoria psicoanalitica si trasformi in ideologia: la «personalità» e le sue potenzialità creative vengono fatte risorgere davanti a una realtà che di fatto ha quasi soffocato lo sviluppo della personalità. Freud individuò l'opera della repressione nei valori più alti della civiltà occidentale - che presuppongono e perpetuano la mancanza di libertà e la sofferenza. Le scuole neofreudiane propagano proprio questi stessi valori come cura contro la mancanza di libertà e la sofferenza - come trionfo sulla repressione. Quest'impresa intellettuale viene compiuta espurgando la dinamica degli istinti e riducendo la sua funzione nella vita psichica. Così purificata, la psiche può nuovamente farsi redimere da una morale idealistica e da una religione idealistica; e la teoria psicoanalitica dell'apparato psichico può venire riscritta come una filosofia dell'anima. Ciò facendo, i revisionisti hanno abolito tutti gli strumenti psicologici di Freud che sono incompatibili con la rinascita anacronistica dell'idealismo filosofico - gli stessi strumenti con i quali Freud mise a nudo le radici istintuali "e" sociali esplosive della personalità. Inoltre, fattori e rapporti secondari (della personalità matura e del suo ambiente culturale) vengono elevati alla dignità di processi primari - uno spostamento di orientamento inteso a accentuare l'influenza della realtà sociale sulla formazione della personalità. A nostro parere invece, avviene esattamente il contrario: la pressione della società sulla psiche è più debole. Mentre Freud centrando le sue

considerazioni sulle vicissitudini degli istinti primari, scopriva la società negli strati più celati della specie e dell'individuo, i revisionisti, mirando più alla forma concretizzata e convenzionale che all'origine delle istituzioni e relazioni della società, non arrivano a comprendere i danni che queste istituzioni e relazioni hanno arrecato a quella personalità che si suppone esse dovrebbero realizzare. Messa a confronto con le scuole revisionistiche, la teoria di Freud assume ora un nuovo significato: essa rivela più che mai la profondità della sua critica e - forse per la prima volta - quella parte dei suoi elementi che trascendono l'ordine vigente, e che creano un legame fra la teoria della repressione e quella della sua eliminazione .

Fu il rafforzamento di questo legame a dare la spinta iniziale al revisionismo della scuola culturale. I primi articoli di Erich Fromm tentano di liberare i presupposti della teoria freudiana dalla loro identificazione con quelli della società dei nostri giorni; di rendere più penetranti i concetti psicoanalitici che rivelano la connessione esistente tra struttura istintuale e struttura economica; e allo stesso tempo di indicare la possibilità di un progresso al di là della cultura «patricentrico-acquisitiva». Fromm mette l'accento sulla sostanza sociologica della teoria di Freud: la psicoanalisi comprende i fenomeni psico-sociali come <... processi di adattamento attivo e passivo dell'apparato istintuale alla situazione socio-economica. L'apparato istintuale stesso - in alcuni suoi determinati fondamenti - è un dato biologico, benché modificabile in alto grado; le condizioni economiche sono i fattori modificanti primari> (139) .

Alla base dell'organizzazione dell'esistenza umana nella società, stanno bisogni e desideri libidici fondamentali; estremamente plastici e duttili, essi vengono formati e utilizzati per «cementare» la società data. In tal modo, in ciò che Fromm chiama la società «patricentrico-acquisitiva» (che nel suo studio è definita nei termini del dominio del principio di prestazione), gli impulsi libidici e la loro soddisfazione

(così come il loro deviamento) sono in ciascun individuo coordinati agli interessi del dominio, e diventano una forza stabilizzatrice che lega la maggioranza alla minoranza che la governa. L'angoscia, l'amore, la fiducia, perfino la volontà di libertà e solidarietà col gruppo al quale si appartiene (140) - finiscono tutte al servizio dei rapporti economicamente strutturati di dominio e di subordinazione. Alla stessa stregua però, cambiamenti fondamentali della struttura sociale porteranno con sé cambiamenti corrispondenti della struttura degli istinti. Col superamento storico di una società stabilita, col crescere del suo antagonismo interno, i legami psichici tradizionali si allentano: <Forze libidiche diventano libere per nuove forme di utilizzazione, e in questo modo cambiano la loro funzione sociale. Ora non contribuiscono più a conservare la società, ma portano a costruire nuove strutture sociali; cessano così di essere cemento, e invece diventano dinamite> (141) . Fromm svolse questa concezione in un articolo su "Il significato socio-psicologico della teoria del matriarcato" (142). Le intuizioni di Freud sul carattere storico delle modificazioni degli impulsi, mostrano come sia errata la sua stessa equiparazione del principio della realtà con le norme della cultura patricentrico-acquisitiva. Fromm rileva che l'idea di una cultura matricentrica - indipendentemente dai suoi meriti antropologici - prospetta un principio della realtà orientato non sugli interessi del dominio, ma sulla soddisfazione di rapporti libidici tra gli uomini. La struttura istintuale esige più che precludere il sorgere di una civiltà libera sulla base delle realizzazioni della cultura patricentrica, per mezzo però della trasformazione delle sue istituzioni: <La sessualità offre una delle più elementari e più forti possibilità di soddisfazione e felicità. Se questa possibilità fosse lecita entro i limiti stabiliti dal bisogno dello sviluppo produttivo della personalità invece che dal bisogno del dominio delle masse, la realizzazione di quest'unica possibilità fondamentale di felicità porterebbe necessariamente a una più intensa richiesta di soddisfazione e felicità in altre sfere dell'esistenza umana. L'esaudimento di questa richiesta esige la

disponibilità dei mezzi materiali per soddisfarla, e deve quindi portare con sé la distruzione dell'ordine sociale vigente> (143) . Il contenuto sociale della teoria freudiana si fa manifesto: affinare i concetti psicoanalitici significa affinare la loro funzione critica, la loro opposizione alla forma vigente della società. E questa funzione sociologica critica della psicoanalisi scaturisce dalla funzione fondamentale che la sessualità ha come «forza produttiva»; le esigenze libidiche spingono il progresso verso la libertà e la soddisfazione universale dei bisogni umani al di là della fase patricentrico-acquisitiva. Inversamente, l'indebolimento della concezione psicoanalitica, e particolarmente della teoria della sessualità, non può che portare a un indebolimento della critica sociologica, e a una riduzione della sostanza sociale della psicoanalisi. Contrariamente alle apparenze, è proprio questo che è avvenuto nelle scuole culturali. Paradossalmente (benché il paradosso sia soltanto apparente) questo fu una conseguenza di miglioramenti in campo terapeutico. Fromm ha dedicato uno scritto ammirevole a "Le condizioni sociali della terapia psicoanalitica", dove mostra come la situazione psicoanalitica (tra analista e paziente) sia un'espressione specifica di tolleranza liberale, e come tale, dovuta all'esistenza di un'analoga tolleranza nella società. Ma dietro all'atteggiamento tollerante dell'analista «neutrale» si cela il «rispetto dei tabù sociali della borghesia» (144). Fromm rintraccia l'efficacia di questi tabù nel nucleo più profondo della teoria freudiana, nella posizione di Freud rispetto alla morale sessuale. Con questa impostazione, Fromm si mette in contrasto con un'altra concezione della terapia, formulata forse per la prima volta da Ferenczi, secondo la quale l'analista respinge i tabù patricentrico-autoritari, e crea col paziente un rapporto più positivo che neutrale. La nuova concezione è caratterizzata particolarmente da un'«affermazione incondizionata dell'esigenza di felicità sollevata dal paziente» e dalla «liberazione della moralità sui tratti repressivi» (145) .

Ma con queste esigenze, la psicoanalisi si trova di fronte a un dilemma fatale. La «richiesta di felicità», se sinceramente espressa, aggrava il conflitto con una società che ammette soltanto una felicità controllata, e lo smascheramento dei tabù morali estende il conflitto fino a farlo diventare un attacco contro gli strati protettivi vitali della società. Questo potrebbe forse essere effettuabile in un ambiente sociale nel quale la tolleranza è un elemento costitutivo dei rapporti personali economici e politici; ma non può che mettere in pericolo l'idea di una «cura» e perfino l'esistenza stessa della psicoanalisi quando la società non può più permettersi una simile tolleranza. Un atteggiamento affermativo e tollerante verso la richiesta di felicità è possibile in quest'ultimo caso soltanto se la felicità e «lo sviluppo produttivo della personalità» vengono riformulati in modo da non essere più incompatibili con i valori vigenti, vale a dire se vengono interiorizzati e idealizzati. E questa riformulazione deve a sua volta portare con sé un indebolimento del contenuto esplosivo della teoria psicoanalitica così come del contenuto esplosivo della sua critica sociale. Se il revisionismo ha preso effettivamente questo corso (ed io penso che lo abbia preso), lo si deve all'oggettiva dinamica sociale dell'epoca: in una società repressiva, la felicità individuale e lo sviluppo produttivo stanno in contraddizione con la società; se vengono formulati come valori da realizzarsi entro questa società, diventano repressivi essi stessi . La discussione che segue considera unicamente le fasi più tarde della psicologia neofreudiana, nelle quali predominano i tratti regressivi del movimento. La discussione ha l'unico scopo di mettere in rilievo, per contrasto, le implicazioni critiche della teoria psicoanalitica rilevate in questo studio; i meriti "terapeutici" delle scuole revisionistiche non rientrano per nulla in questa discussione. Questa limitazione è imposta non soltanto dalla mia poca competenza, ma anche da una discrepanza tra teoria e pratica, inerente alla psicoanalisi stessa. Freud si rendeva conto fino in fondo di questa discrepanza che (in forma molto semplificata) si può formulare nel modo seguente: mentre la teoria psicoanalitica riconosce

che in definitiva la malattia dell'individuo è causata e alimentata dalla malattia della civiltà in cui vive, la terapia psicoanalitica tende a curare l'individuo in modo che esso possa continuare a funzionare come una parte della civiltà malata senza capitolare completamente davanti a questa. L'accettazione del principio della realtà, col quale termina la terapia psicoanalitica, significa l'accettazione da parte dell'individuo dell'irreggimentazione imposta dalla civiltà ai suoi bisogni istintuali, particolarmente alla sessualità. Nella teoria di Freud, la civiltà appare come stabilita in contraddizione agli istinti primari e al principio del piacere. Ma quest'ultimo sopravvive nell'Es, e l'Io civile deve combattere senza tregua contro il proprio passato fuori del tempo, e contro il proprio futuro che gli è proibito. Teoricamente, la differenza tra salute mentale e nevrosi sta soltanto nel grado e nell'efficacia della sua rassegnazione: salute mentale significa rassegnazione riuscita e efficiente - normalmente efficiente al punto da presentarsi come soddisfazione e felicità moderate. La normalità è una condizione precaria. «Nevrosi e psicosi sono tutt'e due l'espressione della ribellione dell'Es contro il mondo esterno, della sua sofferenza, della sua poca disposizione ad adattarsi alla necessità, all'Ananke o, se si preferisce, della sua incapacità di farlo» (146). Questa ribellione, benché abbia origine nella «natura» istintuale dell'uomo, è una malattia che va curata - non soltanto perché è una lotta senza speranza contro una forza superiore, ma anche perché è una lotta contro la «necessità». La repressione e l'infelicità "devono" esistere se non si vuole che la civiltà vada distrutta. La «meta» del principio di piacere - e cioè di essere felici - «non è raggiungibile» (147), benché lo sforzo di raggiungerla non debba e non possa essere abbandonato. In ultima analisi, si tratta soltanto di quanta rassegnazione può sopportare l'individuo senza spezzarsi. In questo senso, la terapia è un corso di rassegnazione: e il guadagno è grande se si riesce a «trasformare la vostra disperazione isterica in infelicità quotidiana» che è la sorte comune dell'umanità (148). Questa meta sicuramente non implica (o non dovrebbe implicare) il fatto che il paziente debba riuscire ad

adattarsi completamente a un ambiente che reprime le sue aspirazioni e le sue facoltà mature. Pure l'analista, nella sua qualità di medico, deve accettare la concreta cornice sociale, entro la quale il paziente deve vivere e che egli non può modificare. Questo nucleo irriducibile di conformismo è rafforzato inoltre dal convincimento di Freud che la base repressiva della civiltà non può venire cambiata in nessun modo - nemmeno su di una scala sopraindividuale, nella società. Di conseguenza, le intuizioni critiche della psicoanalisi acquistano la loro piena forza soltanto nel campo della teoria, e forse particolarmente dove la teoria è più lontana della terapia - nella «metapsicologia» di Freud .

Le scuole revisioniste hanno cancellato questa discrepanza tra teoria e terapia considerando la prima identica alla seconda. E l'hanno fatto per due strade diverse. In primo luogo, i concetti più speculativi e «metafisici» non passibili di verifica clinica (quali l'istinto di morte, l'ipotesi dell'orda primitiva, l'uccisione del padre primordiale e le sue conseguenze) furono ridotti al minimo o scartati del tutto. Inoltre in questo processo alcuni dei concetti più determinanti di Freud (il rapporto tra Io e Es, la funzione dell'inconscio, la portata e il significato della sessualità) furono riformulati in modo da perdere completamente le loro caratteristiche rivoluzionarie. La profondità del conflitto tra l'individuo e la sua società, tra la struttura istintuale e il regno della coscienza, venne appiattita. La psicoanalisi fu orientata sulla tradizionale psicologia della coscienza di carattere prefreudiano. Qui non si tratta di discutere la giustificazione di un tale riorientamento dal punto di vista dei successi terapeutici e pratici; ma i revisionisti hanno trasformato l'indebolimento della teoria freudiana in una teoria nuova, ed è soltanto il significato di questa nuova teoria che intendiamo mettere in discussione. La discussione trascurerà le differenze tra i vari gruppi revisionisti, e si concentrerà sull'impostazione teorica comune a tutti questi gruppi. Essa è stata distillata dai lavori rappresentativi di Erich Fromm, Karen Horney e

Harry Stack Sullivan. Clara Thompson (149) è considerata come la storica accreditata del revisionismo . Le obiezioni principali che i revisionisti sollevano contro Freud si possono riassumere nel modo seguente: Freud ha gravemente sottovalutato la misura nella quale l'individuo e la sua nevrosi sono determinati da conflitti con l'ambiente. L'«orientamento biologico» di Freud lo portò a concentrare tutta la sua attenzione sul "passato" filogenetico e ontogenetico dell'individuo: egli considerò che il carattere si fissa nei suoi elementi essenziali al quinto o al sesto anno d'età (se non prima), ed egli interpretò il destino dell'individuo nei termini degli istinti primari e delle loro vicissitudini, particolarmente della sessualità. I revisionisti invece spostano l'accento «dal passato al presente» (150), dal livello biologico a quello culturale, dalla «costituzione» dell'individuo all'ambiente in cui vive (151). «Si comprende meglio lo sviluppo biologico se si elimina completamente il concetto di libido» e se si interpretano invece le diverse fasi «in termini di crescita e di relazioni umane» (152). In questo modo, il soggetto della psicoanalisi diventa la «personalità totale» nelle sue «relazioni complessive col mondo»; e «gli aspetti costruttivi dell'individuo», le sue «potenzialità produttive e positive», ricevono l'attenzione che meritano. Freud era freddo, duro, distruttivo e pessimista. Egli non si rendeva conto che malattia, trattamento e cura sono una questione di «rapporti interpersonali» nei quali sono impegnate da tutt'e due le parti personalità totali. La concezione di Freud era prevalentemente relativista; egli riteneva che la psicologia può «aiutarci a comprendere la motivazione di giudizi di valore, ma non può aiutare a stabilire la validità dei giudizi di valore stessi» (153). Di conseguenza, la sua psicologia non contiene un'etica, o soltanto la sua etica personale. Inoltre Freud concepiva la società come «statica» e riteneva che la società si sviluppi come un «meccanismo per controllare gli istinti dell'uomo», mentre i revisionisti sanno «dallo studio comparato delle culture» che «l'uomo non è dotato biologicamente di pericolosi istinti animali, e la funzione della società non è di controllare questi impulsi». Essi insistono sul

fatto «che la società non è un sistema statico di leggi stabilite in passato, all'epoca dell'uccisione del padre primordiale, ma che è piuttosto una rete (che cresce, si trasforma e si sviluppa) di esperienze interpersonali e di atteggiamenti interpersonali». Va aggiunto inoltre che: <Non si può diventare un essere umano se non in seguito a un'esperienza culturale. La società crea nelle persone nuovi bisogni. Alcuni dei nuovi bisogni conducono in una direzione costruttiva e costituiscono lo stimolo verso un ulteriore sviluppo. Di questa natura sono le idee di giustizia, eguaglianza e cooperazione. Alcuni di questi nuovi bisogni portano in direzione distruttiva e sono nefasti per l'uomo. La concorrenza a oltranza e lo sfruttamento spietato dei deboli, sono esempi di prodotti distruttivi della cultura. Quando gli elementi distruttivi predominano, si crea una situazione che favorisce la guerra> (154) .

Questo passo può servire da spunto per mostrare il declino della teoria nelle scuole revisioniste. V'è innanzitutto l'intrusione di elementi ovvi, di facili saggezze quotidiane. Poi vengono chiamati in causa aspetti sociologici. In Freud, essi sono compresi nei concetti fondamentali stessi, e vengono dedotti da questi; qui, essi si presentano come fattori isolati, esterni. C'è inoltre una distinzione tra bene e male, tra costruttivo e distruttivo (secondo Fromm: produttivo e improduttivo, positivo e negativo), che non viene dedotta da alcun principio teorico, ma che viene presa semplicemente dall'ideologia corrente. Per questa ragione, la distinzione è unicamente eclettica, estranea alla teoria e equivalente allo slogan conformista: «Accentuare il positivo». Freud aveva ragione; la vita è perfida, repressiva, distruttiva - ma non è poi "tanto" perfida, repressiva, distruttiva. Esistono anche aspetti costruttivi, produttivi. La società non è soltanto una cosa ma anche l'altra; l'uomo non vive soltanto contro se stesso ma anche per se stesso .

Queste distinzioni non significano niente e - come tenteremo di mostrare - sono perfino sbagliate a meno che il compito (che Freud si addossò) sia portato a termine: a meno cioè di dimostrare come sotto la pressione della civiltà, i due «aspetti» positivi e negativi siano correlati all'interno della dinamica stessa degli istinti, e come l'uno si trasformi inevitabilmente nell'altro in virtù di questa dinamica. Senza questa dimostrazione, il «miglioramento» revisionista dell'«unilateralità» di Freud costituisce un esplicito annullamento della sua concezione teorica fondamentale. Ma il termine "eclettismo" non esprime in modo adeguato la sostanza della filosofia revisionista. Le sue conseguenze per la teoria psicoanalitica sono molto più gravi: il «completamento» revisionista della teoria di Freud, specialmente per quanto concerne l'introduzione di fattori culturali e ambientali, consacra un quadro falso della civiltà e particolarmente della società dei nostri giorni. Riducendo al minimo l'estensione e la profondità del conflitto, i revisionisti proclamano una soluzione falsa, ma comoda. Qui ne daremo solo una breve illustrazione .

Una delle richieste che i revisionisti amano porre è che la «personalità totale» dell'individuo - più che la sua prima infanzia o la sua struttura biologica, o la sua condizione psicosomatica - diventi oggetto della psicoanalisi: <L'infinita diversità delle personalità è in se stessa caratteristica dell'esistenza umana. Per personalità intendo la totalità di qualità psichiche ereditarie ed acquisite che sono caratteristiche di un determinato individuo, e che costituiscono l'unicità dell'individuo> (155) .

Penso sia chiaro che il concetto freudiano del contro-transfert vada distinto dalla concezione attuale dell'analisi come processo interpersonale. Nella situazione interpersonale, l'analista crea un rapporto col suo paziente non soltanto per quanto riguarda i suoi affetti deviati, ma anche la sua personalità sana. Vale a dire che la situazione analitica è essenzialmente un rapporto umano> (156) . <Io voglio che

si parta dal concetto seguente: la personalità tende verso quello stato che chiamiamo salute mentale ("merital health") o successo nell'adattamento interpersonale, malgrado gli ostacoli che sorgono in seguito all'acculturazione. La direzione fondamentale dell'organismo è in avanti> (157) .

Anche qui, concetti ovvii («diversità delle personalità»; analisi come «processo interpersonale»), poiché non sono compresi ma vengono soltanto affermati ed usati, diventano mezze verità che sono false, poiché la metà che manca cambia il contenuto del fatto ovvio . I passi citati sono una prova della confusione tra ideologia e realtà, che regna nelle scuole revisioniste. E' vero che l'uomo vi appare come un individuo che «integra» una grande diversità di qualità ereditate e acquisite in una personalità totale, e che quest'ultima si sviluppa nel suo rapporto col mondo (oggetti e persone) sotto condizioni molteplici e varianti. Ma questa personalità e il suo sviluppo sono preformati fin nella più profonda struttura degli istinti, e questa preformazione, il lavoro della somma degli atti civilizzatori, significa che le diversità e l'autonomia della «crescita» individuale rimangono fenomeni secondari. Quanta realtà ci sia dietro l'individualità, dipende dalla portata, dalla forma e dall'efficacia dei controlli repressivi vigenti in ogni singola fase della civiltà. La personalità autonoma, nel senso di «unicità» creativa e pienezza della sua esistenza, è stata sempre il privilegio d'una piccola minoranza. Allo stato attuale, la personalità tende a fissarsi in uno schema standardizzato di reazioni stabilito dalla gerarchia del potere e delle funzioni e dal suo apparato tecnico, intellettuale e culturale . L'analista e il suo paziente condividono questo stato di alienazione, e poiché usualmente esso non si manifesta in qualche sintomo nevrotico, ma piuttosto come il marchio di garanzia dell'«igiene mentale», esso non si presenta nella coscienza revisionista. Quando si discute del processo di alienazione, lo si tratta usualmente non come quel tutto che esso effettivamente è, ma come un aspetto negativo del tutto (158). E' vero che la personalità non è

scomparsa: essa continua a fiorire, e viene perfino coltivata e educata - ma in modo tale che le espressioni della personalità si conformino perfettamente e puntellino il modello di comportamento e di pensiero, desiderato dalla società. In questo modo esse tendono a cancellare l'individualità. Questo processo, che si è concluso nella «cultura di massa» della tarda civiltà industriale, falsa il concetto dei rapporti interpersonali, qualora esso non debba caratterizzare soltanto il fatto innegabile che tutti i rapporti nei quali si trova coinvolto l'essere umano, sono o rapporti con altre persone o astrazioni di questi. Se al di là di questa constatazione ovvia, il concetto implica qualcosa di più - e precisamente che «due o più persone si trovano a determinare una situazione integrata» che è composta di «individui» (159), l'implicazione è erronea. Infatti le situazioni individuali sono i derivati e le apparenze del destino "generale", e come ha mostrato Freud, è quest'ultimo che detiene la chiave del destino dell'individuo. La repressione generale forma l'individuo e universalizza perfino i suoi tratti più personali. Conformemente a ciò, la teoria freudiana è orientata coerentemente sulla prima infanzia - il periodo formativo del destino universale dell'individuo. I rapporti successivi, maturi, «ri-creano» quelli formativi. I rapporti decisivi sono quindi quelli che sono i "meno" interpersonali. In un mondo alienato, esemplari del genere umano si trovano l'uno di fronte all'altro: genitore bambino, maschio e femmina, poi padrone e servo, principale e impiegato; dapprincipio, i loro rapporti reciproci si svolgono nei ruoli specifici dell'alienazione universale. Se e quando questi rapporti si trasformano poi in rapporti veramente personali, essi continuano nondimeno a mantenere all'interno la repressione universale che essi superano, e che rimane sotto forma di un negativo dominato e assimilato. In questo caso, non si presenta il bisogno di un trattamento . La psicoanalisi porta alla luce l'universale dell'esperienza individuale. Entro quest'ambito, e soltanto entro quest'ambito, la psicoanalisi può infrangere la concretizzazione nella quale si sono pietrificati i rapporti umani. I revisionisti non riescono a riconoscere (o non riescono a

trarne le conseguenze) lo stato attuale di alienazione che fa della persona una funzione intercambiabile, e della personalità un'ideologia. In contrasto a ciò, i concetti «biologistici» fondamentali di Freud vanno al di là dell'ideologia e dei suoi riflessi: il suo rifiuto di trattare una società concretizzata come una «rete sviluppantesi di esperienze e atteggiamenti interpersonali», e un individuo alienato come una «personalità totale», corrisponde alla realtà e contiene il concetto esatto di questa. Se egli si rifiuta di considerare una esistenza inumana come un semplice aspetto negativo passeggero dell'umanità che progredisce, egli è più umano dei critici tolleranti e benevoli che bollano la sua freddezza «disumana». Freud non si presta a credere senz'altro che «la direzione fondamentale dell'organismo è in avanti». Anche senza le ipotesi dell'istinto di morte e della natura conservatrice degli istinti, la affermazione di Sullivan rimane piatta e discutibile. La direzione «fondamentale» dell'organismo appare ben diversa negli impulsi continui verso una liberazione dalla tensione, verso la realizzazione, il riposo, la passività - la lotta contro il progresso del tempo non è soltanto intrinseca dell'Eros narcisistico. Non è facile collegare le tendenze sado-masochistiche con una direzione in avanti della salute mentale, a meno che «in avanti» e «salute mentale», vengano riformulati in modo da significare quasi esattamente il contrario di ciò che sono nel nostro ordine sociale: «un ordine sociale che sotto diversi aspetti è gravemente inadeguato allo sviluppo di esseri umani sani e felici» (160). Sullivan si astiene da una riformulazione di questo genere; egli fa sì che i suoi concetti si conformino al conformismo: <La persona che crede di aver "volontariamente" sciolto i propri ormeggi precedenti e di aver accettato di "propria scelta" nuovi dogmi di cui essa si è diligentemente imbottita, è sicuramente una persona che deve aver sofferto di una grande mancanza di sicurezza. Si tratta spesso di una personalità la cui struttura è sprezzante e astiosa. Il nuovo movimento le ha dato l'appoggio di un gruppo nel suo bisogno di esprimere vecchie ostilità personali, ed ora queste vengono dirette contro il

gruppo dal quale la persona proviene. La nuova ideologia razionalizza l'attività distruttiva in modo da farla sembrare quasi costruttiva, anche se non completamente. La nuova ideologia è particolarmente indicata come palliativo di conflitti, poiché promette un mondo migliore che dovrà sorgere da quelle rovine alle quali il mondo attuale e l'ordine attuale dovranno innanzitutto essere ridotti. In questo mondo utopistico, la persona e i suoi compagni saranno buoni e gentili - non subiranno più ingiustizie, e così via. Se il gruppo che essa ha scelto è un gruppo piuttosto radicale, nella sintesi di decisione e scelta l'attività di ricordi più lontani potrà venire soppressa quasi completamente, e l'attività di fantasticherie progressiste potrà venire incanalata rigidamente nei modelli dogmatici. In questo caso, eccezion fatta per i suoi rapporti con i propri compagni radicali, la persona potrà agire come se avesse acquisito il tipo psicopatico di personalità discusso nella terza lezione. Essa non saprà far presa in modo duraturo sulla sua realtà e su quella degli altri, e le sue azioni saranno controllate dal più immediato opportunismo, senza considerazione del probabile futuro> (161) .

Questo passo mostra fino a quale punto la teoria interpersonale sia foggiata dai valori dello "status quo". Che una persona abbia «sciolto i propri ormeggi precedenti» e «accettato nuovi dogmi», presuppone che essa abbia «sofferto di una grande mancanza di sicurezza», che la sua «struttura» sia «sprezzante e astiosa», che il suo nuovo credo «razionalizzi l'attività distruttiva» - per farla breve, che si tratti di un tipo psicopatico. Non c'è nulla che faccia supporre che la mancanza di sicurezza possa essere ragionevole e razionale, che non sia la propria struttura a essere «sprezzante e astiosa», bensì quella degli altri, che la distruttività implicita nel nuovo dogma possa essere effettivamente costruttiva in quanto tende a una fase superiore di realizzazione. Questa psicologia non ha altre norme di valore oggettivo al di fuori di quelle correnti: salute, maturità, realizzazione, sono prese come sono state determinate dalla società data - benché Sullivan si renda conto

che nella nostra cultura, la maturità «spesso non riflette null'altro se non il proprio stato socio-economico, e cose simili» (162). Un profondo conformismo regna su questa psicologia, che sospetta tutti coloro che «sciolgono i propri ormeggi precedenti» e diventano «radicali», di essere nevrotici (la descrizione si adatta a tutti, da Gesù a Lenin, da Socrate a Giordano Bruno) e che stabilisce quasi automaticamente un'identità tra «promessa di un mondo migliore» e «utopia», tra la sua sostanza e «fantasticherie», e tra il sogno sacrosanto dell'umanità di una giustizia per tutti, e il risentimento personale (non più ingiustizia per «loro») di tipi male adattati. Questa identità «operazionale» di igiene mentale con il «successo nell'adattamento» e con il progresso, elimina tutte le riserve di cui Freud aveva circondato l'obbiettivo terapeutico di un adattamento a una società disumana (163), e crea quindi un legame tra la psicoanalisi e questa società, più stretto di quello formulato da Freud .

Dietro a tutte le differenze tra le forme storiche della società, Freud intuiva la disumanità fondamentale comune a tutte e i controlli repressivi che, all'interno della struttura stessa degli istinti, perpetuano il dominio dell'uomo sull'uomo. In virtù di questa sua intuizione, il «concetto statico di società» di Freud si avvicina più alla verità, dei concetti sociologici dinamici forniti dai revisionisti. Il concetto che il «disagio della civiltà» abbia le sue radici nella costituzione biologica dell'uomo, ha esercitato una profonda influenza sul concetto freudiano della funzione e dello scopo della terapia. La personalità che l'individuo deve sviluppare, le potenzialità che deve realizzare, la felicità che deve raggiungere - sono irreggimentate fin dall'inizio, e il loro contenuto può essere definito soltanto nei termini di questa irreggimentazione. Freud distrugge l'illusione di una morale idealistica: la «personalità» non è che un individuo «infranto» che ha interiorizzato e utilizzato con successo la repressione e l'aggressione. Considerando ciò che la civiltà ha fatto dell'uomo, la differenza dello sviluppo delle varie personalità è principalmente la differenza tra una

parte sproporzionata e una parte proporzionata di quella «infelicità quotidiana» che è sorte comune di ogni uomo. La seconda è tutto quanto la terapia riesce ad ottenere . Al di sopra e contro un simile «programma minimo» Fromm e gli altri revisionisti proclamano che la terapia ha una meta più alta: «l'"optimum" di sviluppo delle potenzialità della persona e la realizzazione della sua individualità». Ora, proprio questo è essenzialmente irraggiungibile - non a causa di limitazioni della tecnica psicoanalitica, ma perché la stessa civiltà costituita, proprio con la sua struttura, lo vieta. O si definiscono «personalità» e «individualità» nei termini delle loro possibilità "all'interno" delle forme costituite della civiltà, nel qual caso la loro realizzazione corrisponde, per la grande maggioranza, a un adattamento riuscito, oppure si definiscono nei termini del loro contenuto trascendente, comprendendo anche le loro potenzialità che la società nega, al di là (e al di sotto) della loro esistenza effettiva. In quest'ultimo caso la loro realizzazione implicherebbe un superamento delle forme costituite della civiltà, per giungere a modi radicalmente nuovi di «personalità» e «individualità», incompatibili con quelli vigenti. Oggigiorno ciò significherebbe «curare» il paziente in modo da farlo diventare un ribelle oppure - ciò che è lo stesso - un martire. La concezione revisionista oscilla tra le due definizioni. Fromm riesuma tutti i valori della morale idealistica di veneranda memoria, come se nessuno avesse mai mostrato i loro tratti conformisti e repressivi. Egli parla di realizzazione produttiva della personalità, di assistenza, responsabilità e rispetto per il prossimo, di amore produttivo e di felicità - come se l'uomo potesse effettivamente mettere in pratica tutto questo pur continuando a rimanere sano e pieno di «benessere» in una società che Fromm stesso descrive come totalmente alienata, dominata dai rapporti utilitari del «mercato». In una società di questo genere, l'autorealizzazione della «personalità» può effettuarsi soltanto sulla base di una doppia repressione: in primo luogo, la «purificazione» del principio del piacere e l'introiezione della felicità e della libertà; in secondo luogo, la loro restrizione

«ragionevole» fino al punto da renderle compatibili con la mancanza vigente di libertà e di felicità. Il risultato è che produttività, amore, responsabilità, diventano «valori» soltanto in quanto contengono una rassegnazione sopportabile vengono esercitati nella cornice di attività socialmente utili (in altre parole, dopo la sublimazione repressiva); e allora essi implicano l'effettiva negazione della libera produttività e responsabilità - la rinuncia alla felicità .

La produttività, per esempio, proclamata come meta dell'individuo sano sotto il principio di prestazione, deve normalmente (cioè quando non si tratti di eccezioni creative, «nevrotiche» e «eccentriche») estrinsecarsi come buoni affari, buona amministrazione, buoni servizi, coll'aspettativa ragionevole di un successo riconosciuto. L'amore deve essere libido semisublimata, e perfino inibita, conformata alle condizioni sanzionate imposte alla sessualità. Questo è il significato accettato, «realistico», di produttività e amore. Ma questi stessi termini designano anche la "libera" realizzazione dell'uomo, o l'idea di questa realizzazione. L'uso che i revisionisti fanno di questi termini gioca su questa ambiguità che comprende tanto le facoltà umane libere quanto quelle non libere, tanto quelle integrali quanto quelle mutilate, conferendo in questo modo al principio della realtà vigente una grandiosità di promesse, che sono realizzabili soltanto "al di là" di questo principio della realtà. Questa ambiguità fa sì che la filosofia revisionista sembri critica dov'è conformista, politica dov'è moralistica. Spesso è lo "stile" che tradisce quest'atteggiamento. Sarebbe rivelatore fare un'analisi comparata dello stile freudiano e di quello neofreudiano. Quest'ultimo, negli scritti di ordine più filosofico, rasenta spesso lo stile del sermone, o quello degli assistenti sociali: elevato e nondimeno chiaro, permeato di buone intenzioni e di tolleranza e nondimeno mosso da un "esprit de sérieux" che riduce valori trascendentali a fatti della vita quotidiana. Ciò che è diventato frase fatta è preso come reale. In Freud invece c'è un forte sottinteso ironico quando usa termini quali «libertà», «felicità», «personalità»;

questi termini sembrano scritti tra virgolette invisibili, o il loro contenuto negativo è espresso esplicitamente. Freud non si presta a chiamare la repressione con altri nomi che col nome di repressione; i neofreudiani a volte la sublimano fino a farla diventare il contrario .

Ma la mescolanza revisionista di psicoanalisi e morale idealistica non è una semplice esaltazione dell'adattamento all'ambiente sociale. L'orientamento sociologico o culturale neofreudiano fornisce anche il rovescio della medaglia - il «non soltanto ma anche». La terapia dell'adattamento viene ripudiata nei termini più violenti (164); la «deificazione» del successo è messa sotto accusa (165), la società e la cultura dei nostri giorni vengono accusate di costituire un serio ostacolo alla realizzazione della personalità sana e matura. Il principio di «concorrenza e l'ostilità potenziale che la accompagna, permeano tutti i rapporti umani» (166). I revisionisti sostengono che la loro psicoanalisi è in se stessa una "critica" della società: <La «scuola culturale» non tende unicamente a mettere l'uomo in condizioni di assoggettarsi alle restrizioni impostegli dalla sua società; per quanto possibile, essa tenta di liberarlo dalle esigenze irrazionali di quest'ultima, e di aumentare la sua capacità di sviluppare le proprie potenzialità, e di assumere la direzione nella creazione di una società più costruttiva> (167) . La tensione tra salute e conoscenza, normalità e libertà, che animò l'intera opera di Freud, qui è sparita; un limitativo «per quanto possibile» è l'unica traccia che rimanga della contraddittorietà esplosiva delle mete. «La direzione nella creazione di una società più costruttiva» non deve essere incompatibile col funzionamento normale della società costituita .

Questa posizione filosofica viene raggiunta applicando la critica a fenomeni superficiali, accettando invece le premesse fondamentali della società criticata. Fromm dedica una buona parte dei suoi scritti alla critica dell'«economia del mercato» e della sua ideologia, che erigono solide barriere contro uno sviluppo produttivo (168). Ma tutto

finisce qui. Le intuizioni critiche non portano a una transvalutazione dei valori della produttività e dell'«Io superiore» - che sono precisamente i valori della cultura criticata. Il carattere della filosofia revisionista si manifesta nell'equiparazione di positivo e negativo, di promessa realizzata e promessa tradita. L'affermazione assorbe la critica. Il lettore può rimanere con la convinzione che i «valori superiori» possono e devono essere messi in pratica sotto le condizioni stesse che li tradiscono; e essi possono essere messi in pratica perché il filosofo revisionista li accetta nella loro forma adattata e idealizzata - nei termini del principio della realtà costituita. Fromm, che come pochi altri psicoanalisti ha mostrato il carattere repressivo dell'interiorizzazione, risuscita l'ideologia della interiorizzazione. La persona «adattata» viene biasimata perché ha tradito l'«Io superiore», i «valori umani»; per questa ragione essa viene perseguitata da un «vuoto intimo e da insicurezza» malgrado il suo trionfo nella «lotta per il successo». In paragone, se la cava meglio la persona che ha raggiunto «forza interna e integrità», benché possa essere meno favorita dal successo del suo «vicino senza scrupoli», <... avrà una sicurezza, una facoltà di giudizio e un'oggettività che la renderanno meno vulnerabile dagli alti e bassi del destino e dall'opinione degli altri, in molti settori aumenterà la sua facoltà di lavoro costruttivo> (169) . Lo stile ricorda "Il potere del pensiero positivo", al quale la critica revisionista soccombe. Non sono i valori ad essere falsi, falso è il contesto nel quale vengono formulati e proclamati: «forza interna» ha i connotati di quella libertà incondizionata che può venire esercitata persino in catene, e che Fromm stesso denunciò una volta nella sua analisi della Riforma (170) .

Se i valori di «forza interna e integrità» non devono significare semplicemente i tratti di carattere che la società alienata si aspetta da ogni buon cittadino nel disbrigo dei propri affari (nel qual caso servirebbero soltanto a sostenere l'alienazione), essi devono appartenere a una coscienza che abbia superato l'alienazione con tutti i

suoi valori. Ma per una coscienza siffatta, questi valori stessi sono insopportabili, poiché essa li identifica come accessori dell'asservimento dell'uomo. L'«Io superiore» regna sugli impulsi e le aspirazioni addomesticate dell'individuo che ha sacrificato e rinunciato al suo «Io inferiore» non soltanto in quanto esso è incompatibile con la civiltà, ma in quanto esso è incompatibile con la civiltà repressiva. Una tale rinuncia può effettivamente costituire un passo indispensabile sulla strada del progresso umano. Comunque, la domanda di Freud - e precisamente se i valori superiori della cultura non siano stati acquisiti facendo pagare all'individuo un prezzo eccessivo - dovrebbe essere presa sufficientemente sul serio da impedire che il filosofo della psicoanalisi predichi questi valori senza rivelare il loro contenuto proibito, senza mostrare ciò che essi hanno "vietato all'individuo". Le conseguenze che quest'omissione ha per la teoria psicoanalitica possono essere mostrate chiaramente mettendo a confronto l'idea dell'amore di Fromm con quella di Freud. Fromm scrive: <L'amore genuino ha le sue radici nella produttività e può quindi venire chiamato appropriatamente «amore produttivo». La sua essenza rimane immutata sia che si tratti dell'amore della madre per il bambino, del nostro amore per il prossimo o dell'amore erotico tra due individui... di certi elementi fondamentali si può dire che sono caratteristici di ogni forma di amore produttivo. Questi elementi sono l'assistenza, la responsabilità, il rispetto e la conoscenza> (171) .

Si confronti questa formulazione ideologica con l'analisi che Freud fa delle basi istintuali manifeste e nascoste dell'amore, del processo lungo e doloroso durante il quale tutta la sessualità con tutta la sua perversione polimorfa viene domata e inibita finché alla fine essa si trova in condizioni da potersi fondere con la tenerezza e con l'affetto - fusione precaria e che non riesce mai a dominare completamente i propri elementi distruttivi. Si confrontino col sermone di Fromm sull'amore, le osservazioni quasi casuali di Freud in "La forma predominante di degradazione netta vita erotica": <... non saremmo in

grado di negare che il comportamento amoroso dell'uomo della civiltà dei giorni nostri, ha in genere il carattere del tipo fisicamente impotente. Soltanto in pochissime persone del mondo della nostra cultura, le due vene di tenerezza e sensualità sono debitamente fuse: l'uomo sente ostacolata quasi sempre la propria attività sessuale dal suo rispetto per la donna, ed egli raggiunge una potenza sessuale completa soltanto quando si trova in presenza di un oggetto sessuale di tipo inferiore...> (172) .

Secondo Freud, nella nostra cultura l'amore può e deve essere praticato come «sessualità a meta inibita», con tutti i tabù e tutte le costrizioni che gli vengono imposte da una società monogamico-patriarcale. Al di là delle sue manifestazioni legittime, l'amore è distruttivo, e non porta affatto produttività e lavoro costruttivo. L'amore, preso sul serio, è bandito: «non c'è più posto, nella vita civile dei nostri giorni, per un amore semplice e naturale tra due esseri umani» (173). Ma per i revisionisti, produttività, amore, felicità e salute si mescolano in grande armonia; la civiltà non ha creato conflitti, che la persona matura non sia in grado di risolvere senza gravi danni .

Una volta interiorizzate e sublimate in un «Io superiore» le aspirazioni umane e le loro realizzazioni, i problemi sociali diventano innanzitutto problemi spirituali, e la loro soluzione diviene un compito "morale". La concretezza sociologica dei revisionisti si rivela superficiale: le lotte decisive vengono combattute nell'«anima» dell'uomo. L'autoritarismo dei giorni nostri e la «deificazione della macchina e del successo» minacciano i «beni spirituali più preziosi» dell'uomo (174). La minimizzazione revisionista della sfera biologica, e particolarmente della funzione della sessualità, sposta l'accento non soltanto dall'inconscio al conscio, dall'Es all'Io, ma anche dalle espressioni presublimate dell'esistenza umana a quelle sublimate. Man mano che la repressione della soddisfazione degli istinti passa in

secondo piano e perde la sua importanza decisiva per la realizzazione dell'uomo, la profondità della repressione sociale viene ridotta. Di conseguenza, l'importanza che i revisionisti attribuiscono all'influenza delle «condizioni sociali» sullo sviluppo della personalità nevrotica, è sociologicamente e psicologicamente molto più irrilevante del fatto che Freud abbia «trascurato» queste condizioni. La mutilazione della teoria degli istinti per opera dei revisionisti porta alla svalutazione tradizionale della sfera dei bisogni materiali a favore dei bisogni spirituali. In questo modo, la parte che la società ha in questa irreggimentazione dell'uomo, viene minimizzata; e malgrado le critiche esplicite di certe istituzioni sociali, la sociologia revisionista accetta le fondamenta sulle quali queste istituzioni riposano . Anche la nevrosi si presenta come un problema essenzialmente "morale", e l'individuo è ritenuto responsabile del fallimento della sua realizzazione di sé. E' vero che la società riceve anch'essa la sua parte di biasimo, ma in fondo in fondo, è l'uomo stesso che è colpevole: <Vedendo tutto quello che egli ha fatto, egli può dire, ecco, è buono. Ma guardando se stesso, cosa può dire?... Abbiamo creato cose meravigliose, ma non siamo riusciti a fare di noi stessi degli esseri dei quali questi immani sforzi sembrino degni. La nostra vita non è fatta di fraternità, felicità e contentezza, ma di caos spirituale e di confusione> (175) .

La disarmonia tra società e individuo viene menzionata, e basta. Qualsiasi cosa la società commetta contro l'individuo, nulla impedisce né a questi né all'analista di concentrarsi sulla «personalità totale» e sul suo sviluppo produttivo. Secondo la Horney, la società crea certe difficoltà tipiche che «accumulatesi possono portare alla formazione di nevrosi» (176). Secondo Fromm, l'azione negativa della società sull'individuo è più grave, ma questo fatto costituisce soltanto una sfida praticare l'amore produttivo e il pensiero produttivo. La decisione dipende dalla facoltà umana «di prendere sul serio se stesso, la vita e la felicità; dalla disposizione ad affrontare apertamente il proprio

problema morale e quello della propria società. Essa dipende dal coraggio di essere se stessi e di sentirsi indipendenti» (177). In un'epoca totalitaria, nella quale l'individuo è diventato completamente soggetto-oggetto di manipolazione al punto che per una persona «sana e normale» anche l'idea di una distinzione tra vivere «per se stesso» e «per gli altri» ha perso ogni significato, in un periodo nel quale un apparato onnipotente condanna ogni reale non-conformismo al ridicolo e alla sconfitta - in questa situazione, il filosofo neo freudiano raccomanda all'individuo di essere se stesso e per se stesso. Per il revisionista, il fatto bruto della repressione da parte della società s'è trasformato in un «problema morale» - come è avvenuto nella filosofia conformista di tutte le epoche. E poiché il fatto clinico della nevrosi diventa «in ultima analisi un sintomo di fallimento morale» (178), la «cura psicoanalitica dell'anima» diventa un'educazione volta a raggiungere un atteggiamento «religioso» (179) . La fuga dalla psicoanalisi verso una morale e una religione interiorizzate, è la conseguenza di questa revisione della teoria psicoanalitica. Se la «ferita» dell'esistenza umana non influisce sulla costituzione biologica dell'uomo, e se essa non è causata e conservata dalla struttura stessa della civiltà, la dimensione di profondità viene eliminata dalla psicoanalisi, e il conflitto (ontogenetico e filogenetico) tra forze pre-individuali e super-individuali appare come un problema di comportamento razionale o irrazionale, morale o immorale, di individui consci. La sostanza della teoria psicoanalitica non sta semplicemente nella scoperta della funzione dell'inconscio, ma nella descrizione della sua specifica dinamica istintuale, e nella descrizione delle vicissitudini dei due istinti fondamentali. Soltanto la storia di queste vicissitudini rivela tutta la profondità dell'oppressione che la civiltà esercita sull'uomo. Se la sessualità non ha quella funzione costituzionale che Freud le attribuì, non esiste un conflitto fondamentale tra principio del piacere e principio della realtà; la natura istintuale dell'uomo è «purificata» e qualificata a raggiungere senza mutilazioni una felicità socialmente utile e riconosciuta. Fu

proprio per aver visto nella sessualità l'esponente del principio del piacere integrale, che Freud fu in grado di scoprire la radice comune dell'infelicità «generale» e di quella nevrotica, in una profondità molto più profonda di ogni esperienza umana, e fu in grado di identificare una repressione «costituzionale» primaria sotto ogni repressione vissuta e imposta consciamente. Egli prese molto sul serio questa scoperta - troppo sul serio per credere che la felicità possa essere identica con la sua efficace sublimazione in amore produttivo e altre attività produttive. Per questa ragione egli considerò una civiltà orientata sulla realizzazione della felicità come una catastrofe, come la fine di ogni civiltà. Per Freud, un enorme abisso separa la libertà reale e la felicità reale dalla pseudo-libertà e dalla pseudo-felicità, quali vengono praticate e predicate in una civiltà repressiva. I revisionisti non incontrano difficoltà di questo genere. Poiché essi hanno spiritualizzato la libertà e la felicità, essi possono dire che «il problema della produzione è stato virtualmente risolto» (180) .

<Mai finora l'uomo s'è tanto avvicinato al compimento delle sue speranze più intense. Le nostre scoperte scientifiche e le nostre realizzazioni tecniche ci permettono di prendere fin d'ora in considerazione il giorno nel quale la tavola sarà servita per tutti coloro che vogliono mangiare...> (181) .

Sono affermazioni vere - ma soltanto alla luce della loro contraddizione: proprio perché l'uomo non è stato mai così vicino alla realizzazione delle sue speranze, non gli è mai stato così inflessibilmente impedito di realizzarle; proprio perché possiamo considerare realizzabile la soddisfazione universale dei bisogni individuali, gli ostacoli più insuperabili vengono posti sulla strada che porta a questa soddisfazione. Soltanto se l'analisi sociologica mostra questa connessione, essa va al di là di Freud; in caso contrario essa è un puro ornamento inconcludente, acquisito a spese della teoria freudiana degli istinti, che ne rimane mutilata .

Freud ha stabilito un legame sostanziale tra libertà e felicità umana da un lato, e sessualità dall'altro: quest'ultima costituisce la loro fonte principale, e contemporaneamente il terreno per la loro restrizione necessaria nella civiltà. La soluzione revisionista del conflitto per mezzo della spiritualizzazione della libertà e della felicità, rese necessario un allentamento di questo legame. Scoperte terapeutiche possono avere fornito i motivi di ridurre teoricamente la funzione della sessualità; ma una tale riduzione era comunque indispensabile alla filosofia revisionistica .

<I problemi sessuali, benché a volte possano prevalere nel quadro sintomatico, non vengono più considerati come centri dinamici della nevrosi. Le difficoltà sessuali sono più l'effetto che la causa della struttura del carattere nevrotico. D'altra parte, i problemi morali acquistano un'importanza sempre maggiore> (182) . Questa concezione non si limita a ridurre al minimo la parte della libido; essa rovescia l'intimo orientamento della teoria di Freud. In nessun altro punto questo è più evidente che nella reinterpretazione che Fromm dà del complesso edipico, con la quale egli tenta di «trasferirlo dalla sfera del sesso in quella dei rapporti interpersonali» (183). Il punto essenziale di questo «trasferimento» sta nel fatto che l'essenza del desiderio incestuoso non è «brama sessuale», ma desiderio di rimanere protetti, sicuri - bambini. «Il feto vive nella madre e in virtù della madre, e l'atto della nascita è soltanto un passo in direzione della libertà e dell'indipendenza». Verissimo - ma la libertà e l'indipendenza che se ne ricava sono (ammesso in genere che si ricavino) afflitte di bisogno, rassegnazione e sofferenze; e l'atto della nascita è il primo passo, il più terribile, che porta nella direzione "contraria" alla soddisfazione e alla sicurezza. L'interpretazione ideologica che Fromm dà del complesso edipico implica l'accettazione del contenuto infelice della libertà, della sua separazione dalla soddisfazione; la teoria di Freud implica che il desiderio edipico è l'eterna "protesta" infantile contro questa separazione - protesta non contro la libertà, ma contro una libertà

repressiva e dolorosa. Inversamente, il desiderio edipico è l'eterno desiderio infantile dell'archetipo della libertà: libertà dal bisogno. E poiché l'istinto sessuale (non represso) è il veicolo biologico di questo archetipo della libertà, il desiderio edipico è essenzialmente «brama sessuale». Il suo oggetto naturale non è semplicemente la madre "quale" madre, ma la madre "quale" donna - principio femminile di soddisfazione. Qui è il punto dove l'Eros della recettività, del riposo, della soddisfazione indolore e integrale, più si avvicina all'istinto di morte (ritorno al grembo), e dove il principio del piacere più si avvicina al principio del Nirvana. Qui l'Eros combatte la sua prima battaglia contro tutto ciò che è rappresentato dal principio della realtà: contro il padre, contro il dominio, la sublimazione, la rassegnazione. Poi, gradatamente, libertà e realizzazione vengono collegate con questi principi paterni; la libertà dal bisogno viene sacrificata all'indipendenza morale e spirituale. Prima di tutto, è la «brama sessuale» per la madre-femmina che minaccia la base psichica della civiltà; è questa «brama sessuale» che fa del conflitto edipico il prototipo dei conflitti istintuali fra l'individuo e la sua società. Se il desiderio edipico non fosse altro nella sua essenza che il desiderio di protezione e di sicurezza («fuga dalla libertà»), se il bambino desiderasse soltanto una sicurezza non permissibile e non anche un piacere non permissibile, il complesso edipico presenterebbe effettivamente un problema essenzialmente educativo. Come tale, si può trattare senza mettere allo sbaraglio le «zone di pericolo» istintuali della società .

Lo stesso risultato vantaggioso si ottiene rifiutando il concetto di istinto di morte. L'ipotesi freudiana dell'istinto di morte e della sua funzione nell'aggressività civilizzata ha gettato luce su uno degli enigmi trascurati della civiltà; essa rivelò il nascosto legame inconscio che lega l'oppresso all'oppressore, il soldato al generale, l'individuo al suo padrone. La distruzione in massa che distingue il progresso della civiltà entro la cornice del dominio, è stata perpetuata, in un momento

in cui sarebbe stato possibile abolirla, col consenso istintuale dato ai carnefici da parte degli strumenti umani e delle vittime. Freud scrisse durante la prima guerra mondiale: <Si pensi alla brutalità, alla crudeltà e alle colossali menzogne, cui ora è permesso di diffondersi in tutto il mondo civile. Si ritiene davvero che un pugno di carrieristi senza principi e di corruttori sarebbero riusciti a scatenare tutte queste forze latenti del male, se milioni di loro seguaci non fossero anch'essi colpevoli?> (184) .

Ma gli impulsi che questa ipotesi assume sono incompatibili con la filosofia moralistica del progresso, accettata dai revisionisti. Karen Horney riassume succintamente la posizione revisionista: <L'assunzione di Freud [di un istinto di morte] implica che gli ultimi e più profondi motivi dell'ostilità o della distruttività stanno nell'impulso a distruggere. Così egli rovescia la nostra credenza che distruggiamo per poter vivere: viviamo per poter distruggere> (185) . Questa versione della concezione di Freud non è corretta. Egli non assumeva che viviamo per poter distruggere; l'istinto di distruzione opera o contro gli istinti di vita, o al loro servizio; inoltre, l'obiettivo dell'istinto di morte non è la distruzione "per sé", ma l'eliminazione del bisogno di distruzione. Secondo la Horney, noi desideriamo distruggere perché «siamo o ci sentiamo in pericolo, umiliati, vittime di un abuso», perché desideriamo difendere «la nostra sicurezza o la nostra felicità o ciò che riteniamo tali». Non c'era bisogno di una teoria psicoanalitica per arrivare a queste conclusioni, che da tempi immemorabili sono servite a giustificare l'aggressione individuale e quella politica. O la nostra sicurezza è effettivamente minacciata, nel qual caso il nostro desiderio di distruggere è una reazione sensata e razionale; oppure «sentiamo» soltanto che essa è minacciata, nel qual caso si tratta di indagare le ragioni individuali e super-individuali di questo sentimento .

Il rifiuto revisionista di accettare l'istinto di morte si accompagna a un argomento che sembra effettivamente accennare alle implicazioni «reazionarie» della teoria freudiana a differenza dell'orientamento sociologico progressista dei revisionisti. L'assunzione di un istinto di morte da parte di Freud <... paralizza ogni sforzo di cercare nelle condizioni culturali specifiche le ragioni che producono questa distruttività. Essa deve paralizzare anche gli sforzi di cambiare alcunché in queste condizioni. Se l'uomo è inerentemente distruttivo e quindi infelice, perché combattere per un futuro migliore?> (186) . L'argomento revisionista riduce al minimo il grado di modificabilità degli istinti della teoria freudiana, e quello della loro influenzabilità dalle «vicissitudini» della storia. L'istinto di morte e i suoi derivati non costituiscono un'eccezione. Abbiamo suggerito che l'energia dell'istinto di morte non «paralizza» necessariamente gli sforzi di raggiungere un «futuro migliore»; al contrario, questi sforzi vengono paralizzati dalle costrizioni sistematiche che la civiltà impone all'istinto di vita, e dalla loro conseguente incapacità di controllare efficacemente l'aggressività. La realizzazione di un «futuro migliore» implica ben più della sola eliminazione dei tratti negativi del «mercato», della «perfidia» della concorrenza, eccetera; essa implica un cambiamento fondamentale sia della struttura istintuale che di quella culturale. La lotta per un futuro migliore è «paralizzata», non dalla coscienza che Freud ha di queste implicazioni, ma dalla loro «spiritualizzazione» revisionista, che nasconde il baratro che separa il presente dal futuro. Freud non credeva in cambiamenti sociali progressivi tali da modificare sufficientemente la natura dell'uomo in modo da liberarlo da oppressioni esterne ed interne; ma il suo «fatalismo» non era incondizionato . La mutilazione della teoria degli istinti conclude il rovesciamento della teoria freudiana. La direzione interna di quest'ultima (in contrasto apparente col «programma terapeutico» dall'Es all'Io) conduceva dalla coscienza all'inconscio, dalla personalità all'infanzia, dai processi individuali ai processi generici. La teoria andava dalla superficie verso la profondità, dalla

persona «finita» e condizionata alle sue fonti e alle sue risorse. Questo movimento era l'elemento essenziale della critica freudiana della civiltà: solo attraverso la «regressione» dietro le forme mistificatrici dell'individuo maturo e della sua esistenza privata e pubblica, egli scoprì la loro negatività basilare nelle fondamenta sulle quali esse posano. Inoltre, soltanto spingendo la sua regressione critica fino agli strati biologici più profondi, Freud poté portare alla luce il contenuto esplosivo di queste forme mistificatrici e contemporaneamente la piena portata della repressione nella civiltà. Identificare come libido l'energia degli istinti di vita significava definire la loro soddisfazione in contraddizione con il trascendentalismo spirituale: le nozioni freudiane di felicità e libertà sono eminentemente critiche in quanto sono materialistiche - in quanto protestano contro la spiritualizzazione del bisogno .

I neofreudiani rovesciano questa direzione interna della teoria di Freud, spostando l'accento dall'organismo sulla personalità, dai fondamenti materiali sui valori ideali. Le loro varie revisioni sono logicamente coerenti: l'una tira l'altra. L'insieme si può riassumere nel modo seguente: l'«orientamento culturale» affronta le istituzioni e i rapporti della società come prodotti finiti, in forma di entità oggettive - di fatti dati più che di fatti creati. Accettarli in questa forma, richiede lo spostamento dell'accento psicologico dall'infanzia sulla maturità, poiché soltanto sul livello di una coscienza matura è possibile definire l'ambiente culturale come determinatore del carattere e della personalità al di sopra e al di là del livello biologico. Inversamente, soltanto minimizzando i fattori biologici e mutilando la teoria degli istinti, si riesce a definire la personalità nei termini di valori culturali oggettivi, staccati dal terreno repressivo che nega la loro realizzazione. Per poter presentare questi valori come libertà e compimento, essi devono venir espugnati dal materiale di cui sono fatti, e la lotta per la loro realizzazione deve venir trasformata in una lotta spirituale e morale. I revisionisti non insistono, come faceva Freud, sul valore di

verità duratura dei bisogni istintuali che deve venire «infranto» affinché l'essere umano possa funzionare nei suoi rapporti interpersonali. Abbandonando questa esigenza, alla quale la teoria psicoanalitica attinse tutte le sue intuizioni critiche, i revisionisti si sottomettono proprio ai tratti negativi di quel principio della realtà che essi criticano con tanta eloquenza .

NOTE INTRODUZIONE di G. Jervis .

N.1. "Minima moralia", edizione italiana, Einaudi, Torino 1954, pag.

59. Ma, si può aggiungere, questa «alienazione», proprio perché assolutizzata, cioè sottratta alla sua determinazione storica, è divenuta uno dei temi preferiti della nuova ideologia. L'alienazione è diventata il bersaglio su cui si esercita, soprattutto in Europa, la scienza psico-sociale: essa è divenuta il simbolo di una battaglia in difesa dei "Valori Umani" che per il fatto di svolgersi su di un terreno al tempo stesso astratto e soggettivo finisce col tendere, di fatto, verso una più completa integrazione dell'individuo nel sistema .

N. 2. FRANZ ALEXANDER, Psychoanalysis in Western Culture, in «American Journal of Psychiatry», 112. (1956), 9, pagine 692-99 . N. 3. SIGMUND FREUD, "Il disagio della civiltà", Edizioni Scienza Moderna, Roma 1949, pag. 60 .

N. 4. La versione marcusiana del concetto di alienazione è polemicamente diversa dalla versione intimista datane da Fromm in alcune opere basate su una interpretazione particolare dei "Manoscritti" del '44 (ERICH FROMM, "The Sane Society", New York 1955 [trad. it., Milano 1960], e più recentemente ID., "Marx's Conception of Man", New York 1961). La tendenza di Fromm a soggettivizzare l'alienazione rendendola affine a una sorta di nevrosi è nella linea della più tipica ideologia neocapitalista e tende a obliterare

da un lato lo studio dell'alienazione come "situazione aggettiva", e dall'altro lato lo studio dei "danni" personali che derivano dalla alienazione come violenza, e che si traducono in sofferenza e instupidimento prima che in nebulosa e distorta nevrosi esistenziale. Si veda, anche su questo punto, la vivacissima polemica fra Marcuse e Fromm su «Dissent» (estate '55 - inverno '76). Occorre però anche notare come la critica al revisionismo freudiano in "Eros e civiltà" abbia il pregio di rivalutare le teorie del primo Fromm (poco note in Italia anche perché pubblicate su riviste tedesche non facilmente reperibili), contrapponendole alle teorie successive del periodo americano. In un momento in cui (e non a caso, dati i suoi legami con l'ideologia neocapitalista) il revisionismo neofreudiano viene introdotto anche in Italia, il saggio di Marcuse contenuto nell'"Epilogo" di questo libro assume un valore straordinariamente stimolante. Si veda però anche la critica di Adorno ai revisionisti, per alcuni lati divergente da quella di Marcuse: THEODOR W. ADORNO, "Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie", in «Psyche», 6. (1952), 1, 1-18 . N. 5. HERBERT MARCUSE, prefazione alla edizione paperback di "Eros and Civilization", Vintage Books, New York 1962, pag. 9 . N. 6. In "Reason and Revolution" (New York 19^4) Marcuse aveva già accennato, sulla base di un esame delle opere giovanili di Marx, a una interpretazione della prospettiva comunista come liberazione "dal" lavoro e non "del" lavoro (pag. 292). E' bene avvertire che in quello come in altri scritti (e anche in "Eros and Civilization") Marcuse parla di "abolition of labor", dove "labor" significa lavoro fisico e travaglio, e non sarebbe traducibile con "lavoro tout court; anche il termine marcusiano "abolition" è la versione, non priva di dichiarata tendenziosità, del marxiano "Aufhebung". Il modo però con cui Marcuse spiega ed esemplifica la sua "abolition of labor" rende del tutto chiaro che egli intende parlare né più né meno che di una "abolizione del lavoro". (Confer anche, sempre di MARCUSE, "Soviet Marxista", New York 1958, dove gli stessi concetti vengono ripresi nella seconda parte del volume) .

Riprendendo il problema posto dalla traduzione italiana del termine "labor" si può notare incidentalmente come Marcuse spesso si valga nella sua esposizione di espedienti etimologici e grammaticali che rendono imprecisa ogni possibile traduzione. Per fare un altro esempio, e non privo di importanza, si può osservare come il termine "sensuousness", che significa sensualità, ma anche sensorialità, permetta a Marcuse di fornire una più agile dimostrazione della presenza dell'elemento sensuale nella sfera sensoriale. La particolarità della prosa di Marcuse, che riunisce le complessità sintattico-astrattive del filosofare tedesco (lingua madre dell'autore) con l'opulenta concisione di termini offerta dalla lingua inglese, non può essere resa in italiano. Per questi motivi, se da un lato era necessario far conoscere in Italia un libro di questa importanza, è bene avvertire che le critiche sul testo andrebbero confrontate sull'edizione originale . N. 7. Fra i consensi più vivi alla interpretazione del pensiero freudiano da parte di Marcuse è da notare il libro di NORMAN O. BROWN, "Life against Death" (Middletown, Conn., 1959), assai noto in America e tradotto anche in Europa, dove alcune tesi di "Eros e civiltà" vengono portate alle estreme conseguenze. Proprio per questo può essere interessante constatare che laddove Marcuse rimane ancora nel campo dell'etica, Brown finisce con lo spostarsi in quello della religione: la prospettiva di libertà diviene in tal modo una prospettiva escatologica . EROS E CIVILTA' .

N. 1. In merito alla discussione del carattere sociologico dei concetti psicoanalitici, confer HEINZ HARTMANN, "The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science", in «Psychoanalytic Quarterly», vol. 19. (1950), n. 3; CLYDE KLUCKHOHN, "Mirror for Man", McGraw-Hill, New York 1949, nonché HARTMANN, ERNST KRIS e RUDOLPH M. LÖWENSTEIN, "Some Psychoanalytic Comments on «Culture and Personality»", in "Psychoanalysis and Culture: Essays in Honor of Géza Róheim", International Universities Press, New York 1951 .

N. 2. Per una discussione più specifica del revisionismo neofreudiano confer l'"Epilogo" .

N. 3. "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens", in "Gesammelte Werke", vol.. 8 . N. 4. "Formulierungen über die zwei Prinzipien" eccetera cit . N. 5. "Introduzione allo studio della psicoanalisi", Astrolabio, Roma 1947 .

N. 6. Confer sotto, capitolo 11. Lo studio di ERNEST G. SCHACHTEL, "On Memory and Childhood Amnesia" (in "A Study of Interpersonal Relations", a cura di Patrick Mullahy, Hermitage Press, New York 1950), contiene l'unica interpretazione psicoanalitica adeguata della funzione della memoria sia a livello individuale che a livello sociale. Lo studio è intieramente centrato sulla forza esplosiva della memoria e sul controllo e la «convenzionalizzazione» di questa da parte della società. Si tratta, a mio avviso, di uno dei pochi reali contributi alla filosofia della psicoanalisi .

N. 7. In aggiunta all'esposizione di Freud stesso (particolarmente nelle "Nuove lezioni" [Astrolabio, Roma 1947]), confer SIEGFRIED BERNFELD, "Über die Einleilung der Triebe", in «Imago», vol. 21. (1935); ERNEST JONES, "Psychoanalysis and the Instincts", in «British Journal of Psychology», vol. 26. (1936); e EDWARD BIBRING, "The Development and Problems of the Theory of the Instincts", in «International Journal of Psychoanalysis», vol. 21. (1941) .

N. 8. "Al di là del principio del piacere", in "Nuovi saggi di psicoanalisi", Oet, Edizioni del Secolo, Roma 1946 . N. 9. Confer anche le "Nuove lezioni" cit .

N. 10. "L'interpretazione dei sogni", Astrolabio, Roma 1948 . N. 11. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 12. Ibid .

N. 13. "L'Io e l'Es", in "Nuovi saggi di psicoanalisi" cit . N. 14. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 15. "L'Io e l'Es" cit .

N. 16. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 17. "Sommario di psicoanalisi," Edizioni Universitarie, Firenze 1953 .

N. 18. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 19. Ibid .

N. 20. Ibid .

N. 21. Ibid .

N. 22. "L'Io e l'Es" cit. - "Il disagio della civiltà", Edizioni Scienza Moderna, Roma 1949 .

N. 23. BIBRING, "The Development and Problems of the Theory of the Instincts" cit. Confer anche HARTMANN, "Comments on the Psychoanalytic Theory of Instinctual Drives", in «Psychoanalytic Quarterly», vol. 17. (1948), n. 3 .

N. 24. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 25. "L'Io e l'Es" cit .

N. 26. "Zur Kritik des Todestriebes", in «Imago», vol. 21 (1935), 463 . N. 27. "Trattato delle nevrosi" .

N. 28. "Nuove lezioni" cit .

N. 29. "Sommario di psicoanalisi" cit .

N. 30. "Nuove lezioni" cit .

N. 31. Ibid .

N. 32. "L'interpretazione dei sogni" cit. Nello sviluppo successivo della psicoanalisi, la funzione dell'Io è stata considerata più «positiva», e sono state accentuate le sue funzioni «sintetiche» e «integranti». Sul significato di questo spostamento d'accento, confer l'"Epilogo" . N. 33. "L'Io e l'Es" cit .

N. 34. FRANZ ALEXANDER, "The Psychoanalysis of the Total Personality", Nervous and Mental Disease Monograph n. 52, New York 1929 .

N. 35. ALEXANDER, "The Psychoanalysis of the Total Personality" cit. Per quanto riguarda un'ulteriore differenziazione dell'origine e della struttura del Super-Io, confer sotto, [pagine 114-15 del testo cartaceo] . N. 36. Confer sotto, capitolo 11 .

N. 37. Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens", in "Gesammelte Werke", vol. 8. cit .

N. 38. SCHACHTEL, "On Memory and Childhood Amnesia" cit . N. 39. Ibid .

N. 40. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 41. "Sommario di psicoanalisi" cit .

N. 42. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 43. "Introduzione allo studio della psicoanalisi" cit . N. 44. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 45. "Sommario di psicoanalisi" cit .

N. 46. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 47. "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", in "Nuovi saggi di psicoanalisi" cit .

N. 48. Ibid .

N. 49. "Il disagio della civiltà" cit. Confer anche "Die Zukunft einer lllusion", Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1927 . N. 50. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 51. E' vero che ogni forma di società, ogni civilizzazione, deve richiedere del tempo lavorativo per le necessità di vita e del lusso. Ma non ogni genere e modo di lavoro è essenzialmente inconciliabile col principio del piacere. Le relazioni umane connesse col lavoro possono «fornire una scarica molto considerevole di impulsi componenti libidici, di natura narcisistica, aggressiva e perfino erotica» ("Il disagio della civiltà" cit.). Il conflitto inconciliabile non si svolge tra lavoro (principio della realtà) e Eros (principio del piacere), ma tra lavoro "alienato" (principio di prestazione) e Eros. La nozione di lavoro libidico, non alienato, verrà discussa in seguito . N. 52. Confer sotto, capitolo 4 .

N. 53. "Trattato delle nevrosi" cit .

N. 54. "Introduzione atto studio della psicoanalisi" cit . N. 55. G. BARAG, "Zur Psychoanalyse der Prostitution", in «Imago», vol. 23. (1937), n. 3 .

N. 56. OTTO RANK, "Sexualität und Schuldgefühl", Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1926 . N. 57. FREUD, "Formulierungen über die zwei Prinzipien ecc." cit . N. 58. RANK, "Sexualitat und Schuldgefühl" cit . N. 59. FREUD, "Das ökonomische Problem des Masochismus", in "Gesammelte Werke", vol. 13 .

N. 60. WILHELM TROTTER, "Instincts of the Herd in Peace and War", Oxford University Press, London 1953 . N. 61. Confer FREUD, "Warum Krieg?", in "Gesammelte Werke", vol. 16 .

N. 62. ALEXANDER, "The Psychoanalysis of the Total Personality" cit .

N. 63. "L'Io e l'Es" cit .

N. 64. Ibid .

N. 65. Ibid .

N. 66. FREUD, "Mosè e il monoteismo", Diaz, Milano 1952 . N. 67. ALEXANDER, "The Psychoanalysis of the Total Personality" cit .

N. 68. FREUD, "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 69. "Die endliche und die unendliche Analyse", in "Gesammelte Werke", vol. 16 cit .

N. 70. "Die endliche und die unendliche Analyse" cit . N. 71. Nel suo saggio sulle "Mutue influenze dello sviluppo dell'Io e dell'Es", Heinz Hartmann mette in risalto l'aspetto filogenetico: la «differenziazione dell'Io e dell'Es, sviluppatasi attraverso qualsivoglia processo evolutivo nel corso di centinaia di migliaia di anni, è in parte, in forma di disposizione, un carattere innato dell'uomo». Tuttavia, egli assume «un'autonomia primaria dello sviluppo dell'Io». Il saggio di Hartmann è pubblicato in "The Psychoanalytic Study of the Child", vol.

7., International University Press, New York 1952 . N. 72. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 73. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 74. Ibid .

N. 75. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 76. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 77. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 78. Ibid .

N. 79. Ibid .

N. 80. RANK, "The Trauma of Birth", Harcourt, Brace & World, New York 1929 .

N. 81. Ibid .

N. 82. Ibid .

N. 83. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 84. FREUD, "Sammlung, Zweite Folge" .

N. 85. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 86. Confer ERICH FROMM, "Die Entwicklung des Christusdogmas", Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1931 .

N. 87. "Mosè e il monoteismo" cit .

N. 88. Confer MAX HORKHEIMER, "Der neueste Anfriff auf die Metaphysik", in «Zeitschrift Für Sozialforschung», 6. (1937) . N. 89. "Die Verdrängung", in "Gesammelte Werke", vol. 10 . N. 90. Mosè e il monoteismo cit .

N. 91. Ibid .

N. 92. "Tre saggi sulla teoria della sessualità", Mondadori, Milano

1960. Confer anche ANNA FREUD, "The Ego and the Mechanisms of Defense", Hogarth Press, London 1937 .

N. 93. "Tre saggi sulla teoria della sessualità" cit. - "Psicologia delle masse e analisi dell'Io" cit. - "Il disagio della civiltà" cit . N. 94.

"Psicologia delle masse e analisi dell'Io" cit . N. 95. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 96. Ibid .

N. 97. Ibid .

N. 98. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 99. Ibid .

N. 100. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 101. "Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität", in "Gesammelte Werke", vol 7 .

N. 102. IVES HENDRICK, "Work and the Pleasure Principle", in «Psychoanalytic Quarterly», 12 (1943). Per un'ulteriore discussione di questo saggio, confer sotto, capitolo 10 .

N. 103. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 104. In una lettera del 16 aprile 1896, egli parla della «moderata infelicità necessaria per lavorare intensamente». "Vita e opera di Sigmund Freud", Il Saggiatore, Milano 1962 . N. 105. "Il disagio della civiltà" cit. (Il brano sull'interpretazione psicoanalitica del mito di Prometeo è stato però omesso nella traduzione italiana [Roma 1949])- A proposito dell'affermazione apparentemente contraddittoria di Freud sulla soddisfazione libidica fornita dal lavoro in "Il disagio della civiltà" cit., confer sotto, [pag. 213] .

N. 106. "Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens" cit . N. 107. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 108. "La teoria libidica" (articolo di enciclopedia), in "Gesammelte Werke", vol. 13 .

N. 109. "Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität" cit .

N. 110. "La teoria libidica" cit .

N. 111. "L'Io e l'Es" cit. Confer EDWARD GLOVER, "Sublimation, Substitution, and Social Anxiety", in «International Journal of Psychoanalysis», vol. 12. (1931), n. 3 .

N. 112. "L'Io e l'Es" cit .

N. 113. L'articolo di Ives Hendrick citato sopra, ne è un esempio significativo .

N. 114. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 115. Confer ALFRED WINTERSTEIN, "Zur Psychologie der Arbeit", in «Imago», 18. (1932) .

N. 116. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 117. Confer sopra, [pag. 65] .

N. 118. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 119. Confer sopra, pagine 62-63 .

N. 120. Per quanto riguarda l'analisi di questi processi, confer "Studien über Autorität und Familie", a cura di Horkheimer, Alcan, Paris 1936; HORKHEIMER, "Eclissi della ragione", Sugar, Milano 1962 . N. 121. Confer LEO LOWENTHAL, "International Who's Who 1937", in «Studies in Philosophy and Social Science»

(precedentemente «Zeitschrift für Sozial-forschung», 8. [1939]; e "Historical Perspectives of Popular Culture", in «American Journal of Sociology», 55. (1950) . N. 122. Confer sopra, [pagine 114-15] .

N. 123. Confer MARCUSE, "Zur Kritik des Hedonismus", in «Zeitschrift für Sozialforschung», 7. (1938) .

N. 124. Confer ADORNO, "Psychoanalyse und Sociologie", in «Sociologica. Frankfurter Beiträge zur Soziologie», vol. 1, Europaische Verlagsanstalt, Frankfurt 1955 .

N. 125. "The Trauma of Birth" cit .

N. 126. Confer sotto, capitolo 10 .

N. 127. "The Origin and Function of Culture", Nervous and Mental Disease Monograph n. 69, New York 1943 .

N. 128. GASTON BACHELARD, "L'eau et les rêves", Conti, Paris 1942 .

N. 129. JEAN-PAUL SARTRE, "L'être et le néant", Gallimard, Paris 1946 .

N. 130. "Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926 . N. 131. Ibid. Scheler parla di «herrschaftswilliges Lebewesen» . N. 132. "Die Wissensformen una die Gesellschaft" cit . N. 133. "Die Formen des Wissens und die Bildung", Bonn 1925. La frase di Scheler è «Herrschafts- und Leistungswissen» . N. 134. Questo e quanto segue, conformemente alla "Fenomenologia" (B, 4., A) .

N. 135. "The Philosophy of Hegel", a cura di Carl J. Friedrich, Modern Library. New York 1953 .

N. 136. Ibid .

N. 137. «Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit... ist das unmittelbar Verschwindende» .

N. 138. «Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeines Wesen in seinem Gegenteile... anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches des absolute Geist ist» .

N. 139. «... hebt seine Zeitform auf; tilgt die Zeit» . N. 140. «... sein Insichgehen, in welchem er sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt» .

N. 141. «... das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz» . N. 142. "Cosi parlò Zaratustra", parte 2: "Della redenzione" . N. 143. "La genealogia della morale", sezione 2.: 22 . N. 144. "Così parlò Zaratustra" cit .

N. 145. "Così parlò Zaratustra" cit., parte 3.: "Il convalescente" . N. 146. "Ruhm und Ewigkeit", in "Werke", Kröner, Leipzig 1919, 8 . N. 147. Ibid .

N. 148. Ibid .

N. 149. "La genealogia della morale" cit., sezione 2. . N. 150. Ibid .

N. 151. Le due concezioni antagonistiche del tempo, qui abbozzate, sono discusse da MIRCEA ELIADE nel suo volume "Le mythe de l'eterne retour"(Gallimard, Paris). Egli contrappone il concetto «ciclico» del tempo a quello «lineare», il primo caratteristico delle culture «tradizionali» (predominantemente primitive), il secondo dell'«uomo moderno» .

N. 152. Confer ANDERS NYGREN, "Agape and Eros", Westminster Press, Philadelphia 1953 .

PARTE SECONDA .

N. 1. Confer per esempio, "Al di là del principio del piacere" cit . N. 2. Confer sopra, pag. 67 .

N. 3. "Die Zukunft einer lllusion" cit .

N. 4. "Al di là del principio del piacere" cit .

N. 5. Ibid .

N. 6. Ibid .

N. 7. Ibid .

N. 8. Ibid .

N. 9. "Gesammelte Werke", vol. 8. cit. Confer sopra, [pag. 48] . N. 10. "Ragione" in questo senso non è identica con la "facoltà razionale" (intelletto) della psicologia teorica tradizionale. Qui, il termine designa quella parte della mente che è stata portata sotto il controllo del principio della realtà, e include la parte organizzata delle facoltà «vegetative», «sensitive» .

N. 11. "Introduzione allo studio della psicoanalisi" cit . N. 12. ADORNO, "Der gegängelte Mensch", in «Der Monat», 5. (1953) .

N. 13. Confer sotto, capitolo 9 .

N. 14. ADORNO, "Philosophie der neuen Musik", Mohr, Tübingen 1949 .

N. 15. FREUD, "Introduzione allo studio della psicoanalisi" cit . N. 16. Confer sopra, capitolo 2 .

N. 17. CARL JUNG, "Tipi psicologici", Astrolabio, Roma . N. 18. "L'Io e l'inconscio", Einaudi, Torino 1948 . N. 19. L'eccellente analisi di Edward Glover rende superflua un'ulteriore discussione dell'opera di Jung. Confer "Freud or Jung?", Norton, New York 1950 .

N. 20. ANDRÉ BRETON, "Les manifestes du surréalisme", Editions du Sagittaire, Paris 1946. Questo fu il primo manifesto (1924) . N. 21. Ibid .

N. 22. Ibid .

N. 23. ALFRED NORTH WHITEHEAD, "Science and the Modern World", Macmillan, New York 1926 .

N. 24. «... ohne Angst leben». ADORNO, "Versuch über Wagner", Suhrkamp, Berlin-Frankfurt 1952 .

N. 25. CHARLES BAUDELAIRE, "Mon coeur mis a nu" . N. 26. Confer sopra, capitolo 5 .

N. 27. Una legge sui "Comics", proposta dal New York Joint Committee, dovrebbe proibire la vendita e la distribuzione di libri che riproducono «nudità, sesso o erotismo in maniera tale da tendere ad eccitare desideri erotici o lubrichi...» («New York Times», 17 febbraio

1954) .

N. 28. "Schriften", a cura di J. Minor, Diederichs, Jena 1923, 3.. - Confer BACHELARD, "La terre et les rêveries de la volonté", Corti, Paris 1948 .

N. 29. Confer NORMAN O. BROWN, "Hesiod's Theogony", Liberal Arts Press, New York 1953; e "Hermes the Thief", University of Wisconsin Press, 1947 .

N. 30. Il simbolo di Narciso e il termine «narcisistico» usati in questo capitolo non implicano il significato dato loro dalla teoria di Freud. Confer sotto, [pagine 175-76.] N. 31. «E quasi una fanciulla era. Da questa / felicità di canto e lira nacque, rifulse / nella trasparente veste / primaverile e nel mio udito giacque. / E in me dormì. Tutto fu il suo dormire: / gli alberi che ammiravo, le distese / sensibili, le grandi praterie / presenti e lo stupore che mi prese. / Dormiva il mondo. O dio del canto, come / l'hai tu compiuta senza ch'ella prima / volesse essere desta? E' nata e dorme. / E la sua morte?» (RAINER MARIA RILKE, "Sonetti a Orfeo", in "Poesie", tradotte da Giaime Pintor, Einaudi, Torino 1955) .

N. 32. ANDRÉ GIDE, "Le traité du Narcisse" . N. 33. PAUL VALÉRY, "Narcisse parle" .

N. 34. VALÉRY, "Cantate du Narcisse", scena 2 . N. 35. BACHELARD, "L'eau et les rêves" cit. Vedi anche la formulazione di Joachim Gasquet: «Le monde est un immense Narcisse en train de penser» .

N. 36. FRIEDRICH WIESELER, "Narkissos: Eine kunstmythologische Abhandlung", Göttingen 1856 .

N. 37. Ibid .

N. 38. Ibid. Nella mitologia orfica, Narciso e Dioniso vengono considerati strettamente affini (e perfino identici). I Titani afferrano Zagreo-Dioniso mentre egli contempla la propria immagine nello specchio che essi gli hanno donato. Un'antica tradizione (Plotino, Proclo) interpreta il raddoppiamento nello specchio come l'inizio

dell'automanifestazione del dio nella molteplicità dei fenomeni del mondo - processo che trova il suo simbolo finale nello sbranamento del Dio da parte dei Titani, e nella sua rinascita per intervento di Giove. Il mito esprimerebbe quindi la riunificazione di ciò che fu separato, di Dio e mondo, uomo e natura - identità dell'uno e del molteplice. Confer ERWIN RHODE, "Psyche", Freiburg 1898, 2.; OTTO KERN, "Orpheus", Berlin 1920; IVAN M. LINFORTH, "The Arts of Orpheus", University of California Press, 1941 . N. 39. Nella maggior parte delle rappresentazioni pittoriche, Narciso è in compagnia di un amore che è triste ma non ostile. Confer WIESELER, "Narkissos: Eine kunstmythologische Abhandlung" cit . N. 40. Confer sopra, capitolo 2 .

N. 41. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 42. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 43. Ibid .

N. 44. Nel suo saggio "The Delay of the Machine Age", Hans Sachs ha fatto un interessante tentativo di dimostrare che il narcisismo è un elemento costitutivo del principio della realtà della civiltà greca. Ha esaminato le ragioni per le quali i Greci non hanno sviluppato una tecnica delle macchine, benché possedessero facoltà e conoscenze che avrebbero permesso di farlo. Egli non è soddisfatto delle spiegazioni usuali in base a considerazioni economiche e sociologiche. Invece, solleva l'ipotesi che il progresso tecnico è stato ostacolato dall'elemento narcisistico predominante nella cultura greca: la carica libidica del corpo era forte al punto da opporsi alla meccanizzazione e all'automatizzazione. Il saggio di Sachs fu pubblicato in «Psychoanalytic Quarterly», 2. (1933) .

N. 45. "L'Io e l'Es" cit .

N. 46. Confer sotto, capitolo 10 .

N. 47. Confer WALTHER REHM, "Orpheus", Schwann, Düsseldorf

1950. A proposito di Orfeo quale eroe civilizzatore, confer LINFORTH, "The Arts of Orpheus" cit .

N. 48. ORAZIO, "Arte poetica", trad. di Tommaso Gargallo, Milano 1820 .

N. 49. OVIDIO, "Metamorfosi". Confer LINFORTH, "The Arts of Orpheus" cit .

N. 50. OVIDIO, "Metamorfosi" .

N. 51. Queste non sono coppie che possano venir messe in correlazione; esse designano campi concettuali differenti (facoltà mentali in generale, facoltà cognitive, e i loro campi d'applicazione) . N. 52. IMMANUEL KANT, "Critica del giudizio" . N. 53. La discussione seguente è soltanto un sommario condensato delle fasi decisive dell'esposizione di Kant. La relazione oltremodo complessa tra l'assunzione di due facoltà cognitive fondamentali (sensorietà e intelletto) e tre facoltà di questo genere (sensorietà, immaginazione, appercezione) non può essere discussa in questa sede. E nemmeno la relazione tra la funzione estetica trascendente nella "Critica della ragione pura", e la funzione estetica nella "Critica del giudizio". Heidegger ha mostrato per la prima volta la parte centrale della funzione estetica nel sistema di Kant. Confer il suo volume "Kant und das Problem der Metaphysik" (Cohen, Bonn 1929); per quanto riguarda le facoltà cognitive fondamentali, confer specialmente pagine 31 seg., 129 seg .

N. 54. Quanto segue, conformemente alla "Critica del giudizio", introduzione, 7 .

N. 55. «Zweckmässigkeit ohne Zweck; Gesetzmässigkeit ohne Gesetz», "Critica del giudizio" cit .

N. 56. HERMAN MOESCHEN, "Die Einbildungskraft bei Kant", in "Jahrbuch für Philosofhie und Phaenomenologische Forschung", a cura di Husserl, 9., Halle 1930 .

N. 57. "Critica del giudizio", introduzione, 9 .

N. 58. Definizione di Kant nella "Critica della ragione pura", "Estetica trascendentale" .

N. 59. JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" .

N. 60. ALEXANDER BAUMGARTEN, "Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus", in ALBERT RIEMANN, "Die Ästhetik A. O. Baumgartens", Niemeyer, Halle 1928 . N. 61. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit . N. 62. BAUMGARTEN, "Ästhetik", a cura di Bernhard Poppe, in "A. G. Baumgarten", Bonn-Leipzig 1907. "Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus" cit. N. 63. BAUMGARTEN, "Ästhetik" cit .

N. 64. Ibid .

N. 65. ID., "Äesthetica", vol. 1., Frankfurt an der/Oder 1750 . N. 66. «[Im Kunstschönen ist] det Gedanke verkörpert, und die Materie von ihm nicht äusserlich bestimmt, sondern existiert selber frei, indem das Natürliche, Sinnliche, Gemüth u.s.f. in s.ich selbst Maass, Zweck und Uebereinstimmung hat, und die Anschauung und Empfindung ebenso in geistige Allgemeinheit erhoben ist, als der Gedanke seiner Feindschaft gegen die Natur nicht nur entsagt, sondern sich in ihr etheitert und Empfindung, Lust und Genuss berechtigt und geheiligt

ist, so dass Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Begriff in Einem ihr Recht und Befriedigung finden» (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, "Vorlesungen über die Ästhetik", vol. 1., introduzione; in "Sämtliche Werke", a cura di Hermann Glockner, Stuttgart 1927) . N. 67. Confer RANK, "The Play-impulse and Äesthetic Pleasure", in "Art and Artist", Knopf, New York 1932 .

N. 68. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit . N. 69. Ibid .

N. 70. Ibid .

N. 71. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit . N. 72. Ibid .

N. 73. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit . N. 74. Ibid .

N. 75. Ibid .

N. 76. Ibid .

N. 77. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit . N. 78. Ibid .

N. 79. Ibid .

N. 80. Ibid .

N. 81. Ibid .

N. 82. Ibid .

N. 83. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit . N. 84. Ibid .

N. 85. Ibid .

N. 86. Ibid .

N. 87. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit .
N. 88. Ibid .

N. 89. Ibid .

N. 90. JUNG, "Tipi psicologici" cit .

N. 91. SCHILLER, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo" cit .
N. 92. Un tentativo di definire su base biologica la libertà umana in termini di gioco è stato fatto recentemente da GUSTAV BALLY, in "Vom Ursprung und den Grenzen der Freiheit", Schwabe, Basel 1945. Egli vede la dimensione della libertà nella libertà dalla determinazione istintuale. L'uomo, a differenza degli animali, non è determinato necessariamente dai suoi istinti; egli possiede un "entspanntes Feld", uno "Spielraum" nel quale egli «si tiene "distante" dai suoi obiettivi istintuali», gioca con essi e gioca così col mondo. Questo atteggiamento di costante distanza dall'obiettivo istintuale rende possibile la cultura umana .

La concezione di Bally è vicina a quella di Schiller, ma è regressiva dove Schiller è progressivo. La libertà "gioconda" di Schiller è il risultato di una liberazione istintuale; la libertà di Bally è «libertà relativa contro gli istinti», libertà di resistere a bisogni istintuali. Non è quindi sorprendente che la nuova interpretazione della libertà risulti essere la vecchia libertà di rinunciare, di resistere a tentazioni, il «coraggio» di legarsi, il potere dell'autorepressione. E quindi, coerentemente, l'ultima e vera libertà, «la libertà fra angoscia e morte», è accusata di essere falsa e dubbia .

N. 93. «... um ein endlich noch Etreichtes» (Rilke) . N. 94. «Wir müssen wieder vom Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen». HEINRICH VON KLEIST, "Über das Marionettentheater", conclusione .

N. 95. "Gesammelte Werke", vol. 8. cit .

N. 96. Ibid .

N. 97. Confer sopra, capitolo 2 .

N. 98. JONES, "Vita e opere di Sigmund Freud", vol. 1 . N. 99. "Gesammelte Werke", vol. 7. cit .

N. 100. "Sommario di psicoanalisi" cit .

N. 101. Ibid .

N. 102. Confer i saggi di Siegfried Bernferld e Edward Bibring in «Imago», voll. 21., 22. (1935, 1936). Confer anche sopra, [pag. 150.] N. 103. FREUD, "Nuove lezioni" cit .

N. 104. GLOVER, "Sublimation, Substitution, and Social Anxiety" cit . N. 105. "La teoria libidica" cit .

N. 106. "Versuch einer Genitaltheorie", Intetnationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1924, tradotto in inglese col titolo di "Thalassa", Psychoanalytic Quarterly, Inc., Albany 1938 . N. 107. ROHEIM, "The Origin and Function of Culture" cit. Nel suo articolo "Sublimation" nel «Yearbook of Psychoanalysis», vol. 1. (1945), Róheim rileva che nella sublimazione «impulsi dell'Es riconquistano terreno in forma camuffata». Così, «contrariamente all'opinione corrente... nella sublimazione non succede che il Super-Io si appropri di terreno dell'Es, ma, tutt'al contrario, è il terreno del Super-Io che

viene inondato dall'Es». Anche qui, l'accento è messo sull'"influenza dominante" della libido nella sublimazione . N. 108. "Simposio", 179 D .

N. 109. BACHELARD, "L'eau et les rêves" cit . N. 110. ROHEIM, "The Origin and Function of Culture" cit . N. 111. FREUD, "Gesammelte Werke", vol. 13. cit . N. 112. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 113. Confer sopra, capitolo 4 .

N. 114. "Psicologia delle masse e analisi dell'Io" cit . N. 115. «International Journal of Psychoanalysis», vol. 24 (1943), parti

3. e 4 .

N. 116. Ibid .

N. 117. Ibid .

N. 118. ROHEIM, "The Origin and Function of Culture" cit . N. 119. "Sex and Temperament in Three Primitive Societies", New American Library, New York 1952 .

N. 120. F. ARMANO e R. MAUBLANC, "Fourier: textes choisis", Editions Sociales Internationales, Paris 1937 . N. 121. ARMAND e MAUBLANC, "Fourier: textes choisis" cit . N. 122. «Psychoanalytic Quarterly», vol. 12. (1943), n. 3 . N. 123. «Psychoanalytic Quarterly», vol. 12. (1943), n. 3 . N. 124. Ibid .

N. 125. «Psychoanalytic Quarterly», vol. 12. (1943), n. 3 . N. 126. C. B. Chrisholm nella discussione "The Psychiatry of Enduring Peace and Social Progress", in «Psychiatry», vol. 9., n. 1 (1946) . N. 127. "Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens" cit . N. 128. Ibid .

N. 129. «Natur kennt nicht eigentlich Genuss: sie bringt es nicht weiter als zur Stillung des Bedürfnisses. Alle Lust ist gesellschaftlich in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten» (HORKHEIMER e ADORNO, "Dialeklik der Aufklärung", Querido Verlag, Amsterdam 1947) .

N. 130. "Vom Über-Ich", in «Zeitschrift für Psychoanalyse», 12. (1926) .

N. 131. HANS W. LOEWALD, "Ego and Reality", in «International Journal of Psychoanalysis», vol. 32. (1951). parte 1. N. 132. Ibid . N. 133. Ibid .

N. 134. LOEWALD, "Ego and Reality" cit .

N. 135. Confer sopra, capitolo 1 .

N. 136. "Genealogia della morale", parte 2 .

N. 137. WALTER BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", in "Die Neue Rundschau" (1950), pag. 568 [trad. it. in BENJAMIN, "Angelus Novus", Torino 1962] .

N. 138. Confer GLOVER, "Freud or Jung?" cit . N.139. "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (1932) . N. 140. Ibid .

N. 141. Ibid .

N. 142. «Zeitschrift für Sozialforschung», 3. (1934) . N. 143. «Zeitschrift für Sozialforschung», 3. (1934) . N. 144. «Zeitschrift für Sozialforschung», 3. (1934) . N. 145. Ibid. 4. (1935) .

N. 146. "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis", in "Collected Papers", 2 .

N. 147. "Il disagio della civiltà" cit .

N. 148. BREUER e FREUD, "Studien über Hysterie", Deuticke, Leipzig-Wien 1895. Confer anche "Introduzione allo studio della psicoanalisi" cit .

N. 149. CLARA THOMPSON, "Psychoanalysis: Evolution and Development", Hermitage House, New York 1951 . N. 150. "Psychoanalysis: Evolution and Development" cit . N. 151. Ibid .

N. 152. Ibid .

N. 153. FROMM, "Man for Himself", Rinehart, New York and Toronto 1947 .

N. 154. THOMPSON, "Psychoanalysis: Evolution and Development" cit .

N. 155. FROMM, "Man for Himself" cit .

N. 156. THOMPSON, "Psychoanalysis: Evolution and Development" cit .

N. 157. HARRY STACK SULLIVAN, "La moderna concezione della psichiatria", Feltrinelli, Milano 1961 .

N. 158. Confer la discussione di Erich Fromm sull'orientamento del mercato, in "Man for Himself" cit .

N. 159. ERNEST BEAGLEHOLE, "Interpersonal Theory and Social Psychology", in "A Study in Interpersonal Relation", a cura di Patrick Mullahy, Hermitage Press, New York 1950 .

N. 160. PATRICK MULLAHY, introduzione a "A Study of Interpersonal Relation" .

N. 161. SULLIVAN, "La moderna concezione della psichiatria" cit. Confer la recensione all'edizione inglese di Helen Merrel Lynd in «The Nation», 15 gennaio 1949 .

N. 162. "The Interpersonal Theory of Psychiatry", Norton, New York 1953 .

N. 163. Confer "Introduzione allo studio della psicoanalisi" cit . N. 164. FROMM, "Psicoanalisi e religione", Comunità, Milano 1961 . N. 165. Ibid .

N. 166. KAREN HORNEY, "The Neurotic Personality of Our Time", Norton, New York 1937 .

N. 167. THOMPSON, "Psychoanalysis: Evolution and Development" cit .

N. 168. FROMM, "Man for Himself" cit .

N. 169. ID., "Psicoanalisi e religione" cit .

N. 170. "Escape from Freedom", Rinehart, New York 1941 . N. 171. "Man for Himself" cit .

N. 172. "Gesammelte Werke", vol. 13. cit .

N. 173. "Il disagio detta civiltà" cit .

N. 174. FROMM, "Psicoanalisi e religione" cit . N. 175. FROMM, "Psicoanalisi e religione" cit . N. 176. "The Neurotic Personality of Our Time" cit . N. 177. "Man far Himself" cit .

N. 178. ibid .

N. 179. "Psicoanalisi, e religione" cit .

N. 180. FROMM, "Man for Himself" cit .

N. 181. ID., "Psicoanalisi e religione" cit .

N. 182. HORNEY, "Nuove vie della psicoanalisi", Bompiani, Milano 1959 .

N. 183. "Psicoanalisi e religione". Confer anche l'interpretazione più sofisticata di FROMM, in "Il linguaggio dimenticato", Bompiani, Milano 1962 .

N. 184. "Introduzione allo studio della psicoanalisi" cit . N. 185. "Nuove vie della psicoanalisi" cit .

N. 186. "Nuove vie della psicoanalisi" cit .